COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

PLATON
OEUVRES COMPLÈTES

TOME IV — 3e PARTIE

PHÈDRE

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT
PAR
LÉON ROBIN
Professeur à la Sorbonne.



PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES*
95, BOULEVARD RASPAIL
1933

Conformément aux statuts de l'Association Guillaume Budé, ce volume a été soumis à l'approbation de la commission technique, qui a chargé M. Louis Méridier d'en faire la revision et d'en surveiller la correction en collaboration avec M. Léon Robin.

PHÈDRE

NOTICE

I

LE *PHÈDRE*

Le Banquet et le Phèdre.

Entre le *Banquet* et le *Phèdre* la relation est une de celles qui nous sont le plus familières : dans tous les deux en effet il est parlé de l'amour et ce sont eux qu'on utilise pour définir la conception que s'en fait Platon. Toutefois, ainsi comprise, la relation n'est peut-être qu'extérieure et superficielle. Sans doute n'est-il pas faux de dire que l'amour est le sujet du *Banquet* ; mais c'est une question, comme on le verra (section *III*), de savoir s'il en est pareillement du *Phèdre*. Bien plus, même à propos du premier, on avait pu se demander (Notice p. xcii, n. 1) s'il ne s'y cachait pas une autre intention, celle d'opposer, sur ce thème, le point de vue de la Philosophie à celui des Sophistes et des Rhéteurs. Cette intention se dévoile et prend corps dans le second dialogue, où décidément le problème de l'amour semble bien n'être pour Platon qu'une occasion de dire comment il conçoit la culture et l'enseignement, d'une façon qui contraste vivement avec l'idée qu'on s'en faisait dans les écoles de rhétorique. Il en résulte d'ailleurs, ainsi qu'on essaiera de le montrer plus tard (Notice, p. cxxxv sqq.), un approfondissement et un élargissement de la conception même de l'amour par la nécessité, ouvertement reconnue, d'y introduire une théorie de l'âme. Il est possible aussi que, dans le *Banquet,* cette nécessité fût déjà entrevue, si vraiment la connaissance de l'âme humaine est, comme je l'ai pensé

(p. 92, n. 1 et Notice, p. VII), la condition qui permettrait au même homme d'exceller également dans l'art tragique et l'art comique. En tout cas ce qui, d'après le *Phèdre*, fait l'infirmité de l'art de la parole, en général et tel qu'il est présentement constitué, c'est justement l'ignorance où il est du rapport de ses moyens d'action avec la nature vraie des âmes humaines.

Authenticité et date de la composition.

L'authenticité du *Phèdre* n'a pas plus besoin d'être discutée que celle du *Banquet*. Elle est garantie, d'abord par plusieurs références aristotéliciennes. soit avec le titre seul, soit avec le nom seul de Platon [1], ensuite par la tradition unanime de l'Antiquité. La question délicate, c'est de savoir à quelle époque Platon l'a écrit. Il y a dans ce dialogue une telle allégresse de vie, une si grande fraîcheur de jeunesse qu'on a pendant longtemps ajouté foi à une allégation rapportée par quelques écrivains anciens d'époque tardive [2], que le *Phèdre* serait le premier ouvrage de Platon, antérieur même, disent certains, à la mort de Socrate et datant de sa vingt-cinquième année environ. Cette opinion, à la vérité, avait rencontré des adversaires ; mais ce sont les travaux des Stylisticiens qui l'ont le plus fortement ébranlée. On ne peut dire cependant qu'ils lui aient porté le coup de grâce et qu'il y ait rien d'entièrement décisif dans les résultats auxquels a conduit la comparaison de la langue du *Phèdre* avec celle de dialogues que leur parenté stylistique avec les *Lois* a fait reconnaître eux-mêmes comme

1. Pour le premier cas : *Rhet.* III 7 fin (à propos de l'emploi *ironique* de la langue de la poésie). Pour le second : *Top.* VI 3, 140 b 3 sq. ; *Metaph.* Λ 6, 1071 b, 31-33, 37 sq. A ces textes, les seuls que mentionne Bonitz (*Index* 598 b, 25 sqq.), il faut sans doute ajouter deux autres passages, qui semblent viser le *Phèdre* mais où Platon n'est même pas nommé : *Phys.* VIII 9, 265 b, 32-266 a, 1 et *De an.* I 2, 404 a, 20-25.

2. Diogène Laërce III 38 ; Hermias, Commentaire du *Phèdre* p. 9, 14-19 Couvreur ; Olympiodore (le Jeune) *Vie de Platon* (vol. VI du Platon d'Hermann, p. 192 *s. med.*), témoignage qui se confond avec celui de la Scholie à 227 a (Hermann p. 262), d'après le commentaire sur le *Premier Alcibiade ;* car la *Vie de Platon* est elle-même extraite de ce commentaire (cf. l'éd. de ce commentaire par Creuzer II, p. XVIII n. 2 et p. 2). Cf. Notice p. LIX.

tardifs : une statistique brutale des particularités verbales risque en effet de méconnaître les altérations apportées dans la prose du second discours de Socrate par le seul parti-pris poétique qui le domine d'un bout à l'autre. Encore moins déterminantes pour renoncer à voir dans le *Phèdre* une œuvre de jeunesse seraient d'ailleurs les raisons tirées des rapports personnels entre Platon et Isocrate : on verra plus tard combien elles sont fragiles (p. CLXXII sqq.). Une discussion sur ce point entraînerait donc fort loin[1] : aussi me contenterai-je de quelques indications sur la position que me *semble* avoir le *Phèdre* dans l'œuvre de Platon. Tout compte fait, la prétendue objectivité sur des matières historiquement si obscures n'est, je crois, qu'une chimère : aux vraisemblances qu'on a pu obtenir s'en opposent d'autres, et l'attirail de dates dont chacun étaie sa conviction est un trompe-l'œil. Aussi m'appuierai-je uniquement sur l'analyse interne et sur des considérations relatives au contenu : subjectivité pour subjectivité, celle-ci se reconnaît au moins pour telle.

En premier lieu, je crois le *Phèdre* postérieur au *Banquet*. Si c'était l'inverse, on comprendrait mal que, dans un dialogue spécialement consacré à l'amour, Platon en eût dépouillé la théorie de développements qui, sans la modifier, lui donnent cependant toute sa portée. D'autre part, à supposer que Platon eût déjà écrit cet entretien de Socrate avec Phèdre sur l'amour et à propos d'un *Éróticos* de Lysias, aurait-il présenté dans le *Banquet* comme il l'a fait (177 a sqq.) les plaintes de Phèdre sur la négligence des auteurs à l'égard d'un tel sujet? On pensera bien plutôt que, en donnant ici pour interlocuteur à Socrate Phèdre, et non pas un autre, il s'est souvenu des plaintes dont il s'agit : il y aurait donc là un renvoi implicite au *Banquet*. Il y en a d'ailleurs d'autres et qui sont plus manifestes : Phèdre est celui des hommes de son temps, exception faite pour Simmias le Thébain, qui a fait se produire le plus de discours (242 ab) et, à ce titre, il mérite d'être appelé « le père de beaux enfants » (261 a)[2].

1. On la trouvera dans ma *Théorie platonicienne de l'Amour* (1908), p. 63-109. Voir une excellente mise au point de la question dans A. Diès *Autour de Platon*, p. 250-255.

2. Cf. *Banquet*, Notice, p. XVII et, ici, p. 27 n. 2. L'interprétation que j'ai donnée de καλλίπαις n'est qu'une de celles que propose

Enfin nombre de passages du *Phèdre* ne prennent, je crois, tout leur sens que si on les rapproche du *Banquet*[1].

Mais une deuxième question se pose aussitôt : le *Phèdre* est-il immédiatement consécutif au *Banquet*? C'est ce que suppose le plan de cette édition de l'œuvre de Platon (vol. I, p. 13), en mettant le *Phèdre* entre le *Banquet* et la *République*. Mais on a eu soin d'ajouter que la chronologie sur laquelle se fonde ce plan est conjecturale : sur une question aussi controversée que celle de la place du *Phèdre* la sagesse était donc de prendre un parti moyen et, d'autre part, de ne pas le séparer d'un dialogue dont le sujet est voisin. Il n'en reste pas moins que l'antériorité du *Phèdre* par rapport à la *République* n'est nullement hors de question. Mon sentiment personnel est qu'au contraire il lui est postérieur. D'abord il est psychologiquement peu vraisemblable que, aussitôt après le *Banquet,* Platon ait senti le besoin d'en élargir la doctrine pour tracer une image, inégalement poussée sans doute, de la culture philosophique dans son ensemble et pour l'opposer à la culture rhétorique : un temps de méditation semble nécessaire. Cet intervalle assurément pourrait avoir été vide de tout écrit. Si en revanche il existe un ouvrage sans lequel le *Phèdre* serait souvent inintelligible, c'est dans l'intervalle qu'il faudra placer celui-là. Or, c'est ce que je voudrais maintenant établir, la *République* satisfait justement à cette condition et, par conséquent, le livre I étant supposé déjà écrit depuis longtemps, la composition de ce grand dialogue, en un seul ou en plusieurs moments, me paraît avoir assez abondamment rempli cet intervalle pour donner à l'élargissement dont je parlais le temps de se préparer. Ceci se vérifiera peu à peu par la suite. Dès à présent je dirai que le mythe de l'attelage ailé serait difficilement intelligible si la tripartition de l'âme, au livre IV de la *République*, ne permettait de l'interpréter ; admet-on que le mythe a précédé

Hermias (223, 17 sq.), mais c'est celle que développe Plutarque *Quaest. platon.* II 1, 1000 f sq. — Voir en outre, à propos de 228 b la n. 1 de la p. 3.

1. Voir p. 11 n. 1 fin ; p. 18 n. 3 ; p. 19 n. 1 ; p. 22 n. 1 ; p. 23 n. 2 ; p. 25 n. 1 ; p. 28 n. 3 ; p. 46 n. 3 ; p. 47 n. 1 ; p. 52 n. 1, 2 et 4 ; p. 53 n. 1 fin ; p. 68 ni 1 ; p. 96 n. 1. Cf. aussi Notice p. LXIX sq., les notes de p. LXXII, p. CIV n. 2, CXXIX etc.

l'explication ? On devra nier alors le caractère de nouveauté que, selon moi, Platon a incontestablement attribué à cette explication (cf. p. cxvii sqq.). Sur le problème de l'immortalité de l'âme, il y a dans la *République* des témoignages visibles d'embarras (cf. p. cxxv) ; ne seraient-ils pas fort étranges après la démonstration du *Phèdre*, puisque celle-ci est conservée par Platon à la fin de sa carrière, quand il achève les *Lois* (X 894 e-895 c, 896 ab) ? L'eschatologie du *Phèdre* serait, sur certains points, bien énigmatique sans l'eschatologie similaire du livre X de la *République*, notamment la combinaison du choix avec le tirage au sort pour les âmes qui vont commencer une nouvelle existence terrestre (249 b) ; de même, dans la hiérarchie des prédestinations, la place du tyran au neuvième et dernier rang de l'échelle (248 e ; cf. p. xc). Enfin il ne me paraît pas douteux que le « lieu supra-céleste » du *Phèdre* ne soit rien d'autre qu'un doublet mythique du « lieu intelligible » de la *République* (VI 508 bc, 509 d ; VII 517 b), et il n'y a [1] d'autre différence, de la *République* au *Phèdre*, pour la situation dans laquelle est ce lieu par rapport au ciel astronomique, qu'une plus grande précision et une affinité plus marquée avec la psycho-astrologie du *Timée* et des *Lois*.

C'est qu'en effet le *Phèdre* présente de remarquables ressemblances avec les dialogues de la dernière période. Je laisse de côté le point de vue stylistique et je reconnais à quel point ils diffèrent dans la forme littéraire ; mais il y a des ressemblances de fond sur lesquelles il est impossible de fermer les yeux. N'est-ce pas tout d'abord un fait significatif que l'aspect, vraiment nouveau en dépit de certaines anticipations de la *République*, que prend dans le *Phèdre* la dialectique avec l'importance prépondérante de la méthode de division, soit précisément celui que développent avec prédilection le *Sophiste* et le *Politique*, celui sur le sens profond duquel le *Philèbe* (16 c-e) insiste avec tant de force (cf. p. cliv sqq.) ? En affirmant la supériorité de la dialectique, sous le rapport de l'exactitude, sur tous ceux des autres arts où il y a le plus d'exactitude, ce dernier dialogue précise d'ailleurs, non sans solennité, que la rhétorique est à cet égard complètement

1. Contrairement à ce que j'ai dit par erreur dans la *Théorie platonicienne de l'Amour*, p. 84.

hors de cause (58 a-d). Bien plus, c'est de cette méthode même du *Phèdre* que les *Lois* (XII 966 a et cf. p. CLVII) exigent une parfaite possession chez les magistrats du Conseil Nocturne. On aura dans la suite plusieurs occasions particulières de rapprocher *Phèdre* et *Philèbe* (p. 59 n. 1, p. 61 n. 2, p. 87 n. 1). De son côté le *Politique* éclairera, lui aussi, certains points obscurs (p. CXV) : tout ce qui y est dit des caractères de l'art (283 c-287 b) développe des indications, encore imprécises, du *Phèdre* sur le même sujet. Quant au *Timée*, il est difficile d'en exposer la doctrine sur l'âme sans se référer constamment au *Phèdre*, et la réciproque, on le verra, n'est pas moins vraie. Au surplus, quand le *Phèdre* affirme solennellement (269 e-270 c) qu'il n'y a pas de vraie rhétorique capable d'agir sur les âmes, non plus que de vraie médecine capable d'agir sur les corps, sans la connaissance de la relation qui unit au Tout l'âme aussi bien que le corps, n'y a-t-il pas là comme une annonce du *Timée*? Le dialecticien philosophe qui à la rhétorique empirique veut en substituer une autre, telle qu'elle soit un art éducateur fondé sur la science, devra donc préalablement connaître la Nature ; or cette exigence est celle à laquelle répond le *Timée*. Enfin nous avons vu tout à l'heure comment le livre X des *Lois* ne retient qu'une seule preuve de l'immortalité, qui est justement celle du *Phèdre*. Tant de points de contact entre notre dialogue et ceux de la vieillesse conduisent donc à penser que, postérieur au *Banquet* et à la *République*, c'est de ceux-là d'autre part qu'il est le plus voisin[1].

Schleiermacher avait cru trouver dans le *Phèdre* le programme de toute la philosophie de Platon, programme tracé dans l'enthousiasme d'une jeunesse inspirée ; chaque dialogue venait à son tour développer un des points de ce programme. L'invraisemblance psychologique d'une telle conception suffirait à la condamner. Cependant il n'était pas faux de regarder le *Phèdre* comme un raccourci de l'ensemble : c'est qu'en effet le dialogue retient beaucoup du passé, notamment

1. Je dois pourtant renoncer à la témérité de mon ancienne conjecture (*op. cit.*, p. 114-118) : je n'oserais plus aujourd'hui considérer tout ce qui, dans le *Phèdre*, s'apparente à la doctrine des derniers dialogues ou, tout au moins, du *Timée*, comme un rappel sommaire de ce qui a été établi dans ceux-ci.

du *Phédon,* du *Banquet* et de la *République,* et qu'en même temps il présage et définit l'avenir. L'erreur de Schleiermacher a été de s'imaginer une telle anticipation figeant, pour cinquante ans au moins, la pensée de Platon dans un moule préfiguré. Or les développements méthodologiques ou doctrinaux que le *Phèdre* anticipe sont au contraire tout proches, et le programme ou le plan qu'il en trace est pour être réalisé dans la dizaine d'années qui suit. En plaçant ainsi le *Phèdre* après le *Banquet* et la *République,* je suis amené à le rapprocher du *Théétète* : ce sont des dialogues du même type et qui semblent devoir se situer à peu près de même, tant par rapport aux dialogues de la maturité qu'à ceux de la vieillesse.

Le *Théétète* est d'un charme exquis dans le mouvement du dialogue et dans la façon dont il s'engage ; s'il est, comme on le pense assez généralement, un peu postérieur à 369, il atteste chez un homme qui ainsi toucherait à la vieillesse une merveilleuse intensité de vie, un irrésistible entrain de la pensée ; à côté d'une polémique serrée, pressante non sans causticité, on y trouve une méditation, vibrante d'enthousiasme, sur ce modèle divin qu'il faut s'efforcer d'imiter, une imprécation vengeresse contre le modèle humain loin duquel on doit s'écarter. Du *Phèdre* ou du *Théétète,* lequel placera-t-on le premier? En faveur de l'une ou l'autre solution on ne présumerait rien que de fragile. Ce qui importe surtout d'ailleurs, c'est de souligner la signification du rapprochement conjecturé. Dans le *Théétète,* Platon suppose la rencontre de Socrate jeune avec le vieux Parménide et avec Zénon (183 e) : fiction sur laquelle est construit le *Parménide.* Que celui-ci soit ou non antérieur au *Théétète,* à tout le moins y a-t-il dans ce dernier (180 d-181 b, 184 a) une intention déclarée de disjoindre l'Éléatisme de toutes les autres doctrines philosophiques pour en faire l'objet d'un examen spécial ; il y a même l'annonce d'un essai de synthèse, qui se fera autant aux dépens de l'Éléatisme que de ce qui s'y oppose. Or c'est ce qui sera réalisé par le *Sophiste* et, pour autant qu'il définit les rapports de l'Un et du Multiple, par le *Philèbe.* De plus, en distinguant comme il le fait sensation et science, le *Théétète* détermine, au moins négativement, à quelles conditions il peut exister un vrai savoir concernant les phénomènes de la nature, objets de la sensation ; ainsi il serait comme une préface épistémologique au *Timée.* Enfin, si les difficultés du problème

de l'erreur sont mises en pleine lumière par le *Théétète*, c'est au *Sophiste* qu'il appartiendra de fournir la solution. — De son côté, en montrant que l'amour est dans l'âme le lien du sensible avec l'intelligible, que ce ne sont pas là deux mondes qui *se nient* mutuellement, le *Phèdre* prend une position antagoniste de celle des Éléates ; ainsi en effet il réconcilie le non-être de la sensibilité avec l'être de l'Idée. Ce savoir secret dont le *Théétète* nous dit que chaque âme est grosse a pour pendant le pouvoir latent de s'élever que, d'après le *Phèdre*, gardent toujours les ailes de celle-ci, desséchées et durcies par son union à un corps de terre : double expression mythique, par conséquent, d'une idée à laquelle le *Sophiste* donnera sa forme dialectique. De plus, la méthodologie du *Phèdre* semble complémentaire de l'épistémologie du *Théétète*. Enfin, tandis que ce dernier envisageait l'affection sensible, le πάθος, sous son aspect de sensation, d'état individuel et momentané qui, sans l'acte synthétique du jugement, n'est à aucun degré une connaissance, l'autre la considère sous l'aspect d'une jouissance, qui n'est pas le véritable amour ou qui n'en est qu'une dégradation. D'autre part, en un passage (258 e et p. 59 n. 1) qui rappelle une analyse de la *République*, il prélude au développement que cette analyse doit recevoir dans le *Philèbe*.

En somme ce seraient là deux dialogues en quelque mesure parallèles, et pareillement liminaires. Avant d'entrer dans des voies qui, préparées de longue date, n'en sont pas moins nouvelles, il semble que Platon ait voulu régler ses comptes : dans le *Théétète*, c'est avec certaines écoles philosophiques, hormis toutefois celle sous la pression de laquelle il s'engageait justement dans ces chemins nouveaux ; dans le *Phèdre*, c'est avec les écoles des rhéteurs. Les deux dialogues se placeraient donc dans la période qui précède le départ de Platon, au printemps de 366, pour son deuxième voyage en Sicile. Toute tentative pour préciser davantage serait arbitraire. Mais, si la *République* a, comme je le crois, précédé le *Phèdre* ; si le *Banquet* est de 385 ou de 380 environ, écho plus ou moins attardé de la fondation de l'Académie (cf. *Banquet*, Notice p. IX n. 2 et p. XCI sq.) ; si l'on réfléchit aux tâches absorbantes que sa fonction de Chef d'École dut imposer à Platon, on pensera qu'entre le *Banquet* et le *Phèdre* il a dû s'écouler un intervalle qui ne peut être inférieur à une dizaine

d'années au moins. Notre dialogue suppose en effet une conscience précise des besoins de l'enseignement, des expériences faites sur les procédés les plus féconds de la dialectique, bref toute une organisation méthodique de la culture. Or cela n'apparaissait pas dans le *Banquet*; d'autre part, l'éducation des philosophes telle que la décrit le livre VII de la *République*, ne dessinait que des fondations ou les plus grandes lignes de ce qui doit être le couronnement de toute éducation libérale. Mais peut-être aussi, et pour les mêmes raisons, le *Phèdre* atteste-t-il chez Platon une soif de délassement, la joie qui suit l'achèvement d'une longue tâche et qui est impatiente de se déployer en un mouvement aisé et libre de la pensée; bref tout ce qui a déterminé Wilamowitz à intituler: « Un heureux jour d'été » le chapitre de son *Platon* qui est consacré à notre dialogue [1].

II

QUESTIONS D'HISTOIRE

L'époque de la scène.

Peut-être n'est-il pas très nécessaire de chercher à dater la scène du *Phèdre*: ne suffit-il pas, tenant compte de l'allusion qui y est faite au rôle de Phèdre dans la scène du *Banquet*, de dire que Platon a voulu qu'on la supposât postérieure à celle-ci ? Or celle-ci se place vraisemblablement en 416. Mais, pour assigner à l'autre la date précise de 410 [2], on manque de base : Lysias, dit-on, serait revenu d'Italie à Athènes en 412, il y aurait fait bientôt figure d'homme de lettres et il en aurait donné une preuve en composant un *Erôticos*. Or rien de tout cela, on le verra bientôt (p. xiv sqq.), n'est assuré. En quoi cela servirait-il d'ailleurs à dater la scène ? La seule chose qu'il y ait sans doute à dire, c'est que dans le *Phèdre* il n'est pas du tout question, comme dans d'autres

1. *Platon*[2] I, p. 459. Toutefois il n'en résulte pas nécessairement que, comme il le dit, le *Phèdre* doive être en quelque sorte le « soupir de soulagement » qu'arrache, sans délai, à Platon la ligne finale de la *République*.

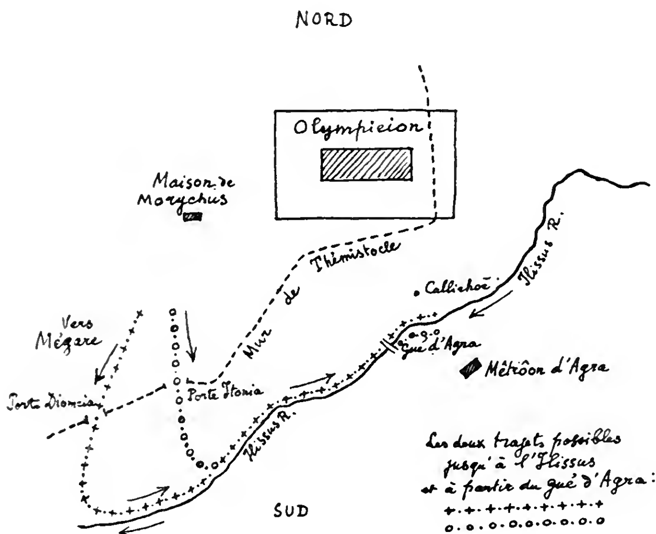
2. Comme l'a fait L. Parmentier, *L'âge de Phèdre dans le dialogue de Platon,* Bulletin de l'Association Guillaume Budé, janvier 1926, p. 9.

dialogues, des inimitiés que Socrate a suscitées contre lui, encore moins de poursuites judiciaires, possibles, imminentes, ou déjà engagées. C'est donc, si l'on tient à toute force à situer dans l'histoire sociale et politique une scène qui est, en elle-même, en dehors de toute histoire, que Platon a voulu nous reporter à une époque éloignée du procès. La scène n'a besoin d'être située que dans la série de ces petits drames fictifs dont Socrate est l'ordinaire protagoniste : c'est un cas analogue à celui de la *Comédie humaine* de Balzac.

Topographie. Ce qui, par une singularité remarquable, mérite en revanche plus d'attention, c'est le lieu même de cette scène. Il ne semble pas en effet qu'il soit imaginaire, puisque les indications topographiques données par Platon nous permettent, avec le secours des découvertes archéologiques, de le retrouver sur le terrain[1]. Relevons dans leur ordre toutes ces indications. Phèdre va *pour* faire une promenade *hors des* Murs et sur la grand'-route (227 a) : c'est donc qu'au moment de sa rencontre avec Socrate il est encore *en dedans*, et l'expression, malgré ce qu'un peu plus bas (228 b) elle a d'ambigu, n'y peut avoir un autre sens. De l'endroit où ils se sont rencontrés on voit, Phèdre *la montre*, la maison de Morychus et, tout contre, on aperçoit aussi le temple de Zeus Olympien. Phèdre invite Socrate à marcher avec lui, tout en devisant (b, l. 8). Si longue que puisse être la promenade projetée par Phèdre, Socrate est prêt à le suivre *en partant des* Murs jusqu'à Mégare, et même à faire deux fois ce chemin aller et retour, selon le précepte d'Hérodicus (227 d). Toutefois, puisqu'aussi bien il faudra s'asseoir quelque part pour lire le discours, il propose à un moment de *se détourner* de la grand'route pour suivre le cours de l'Ilissus (229 a) jusqu'où il fera bon de s'arrêter. Chemin faisant, on discute de l'endroit où Borée

1. Voir Thompson, *The Phaedrus* (1868), notes à 229 c et 230 b (p. 7 et 9) ; Wilamowitz, *Platon*[2] I, p. 456 n. 1. Je dois tout ce qui suit, ainsi que le plan de la page suivante, à la compétence de mon collègue Ch. Picard, ancien directeur de l'École française d'Athènes, à qui j'exprime ma plus vive gratitude pour l'empressement bienveillant avec lequel, à ma demande, il a étudié les données de ce petit problème.

enleva la Nymphe Orithye : ce n'est pas ici où les rives, étant plates, semblent à Phèdre propices aux ébats des jouvencelles, mais en contre-bas, à deux ou trois stades environ, au point où on passe la rivière quand on va vers le sanctuaire d'Agra, car il y a là des rochers qui en dominent le lit (229 c). Sans s'interrompre de parler, ils continuent à avan-



cer. C'est ainsi qu'ils se trouvent tout à coup devant ce haut platane vers lequel ils se dirigeaient (230 a ; cf. 229 a).

Ces données, il faut maintenant les interpréter. D'abord, si la rencontre a lieu à proximité du Mur, du moins est-ce, comme déjà cela semblait probable, à l'intérieur de la ville ; sans quoi on ne pourrait voir la Morychienne et l'Olympieïon lequel se trouvait en dedans du rempart de Thémistocle. D'autre part, Socrate ne penserait pas que Phèdre pût avoir idée de faire sa promenade vers Mégare si l'on n'était du côté d'une porte ouvrant sur la route qui y mène, c'est-à-dire près de la porte Dioméïa ou, ce qui est moins probable, d'une porte voisine, l'Itonia. Dans ce dernier cas, le point où les deux promeneurs, ayant quitté la route, rejoignent l'Ilissus est plus rapproché de celui d'où ils sont partis ;

plus court est alors le trajet dans le lit de la rivière jusqu'au gué d'Agra : deux stades, soit un peu plus de 300 mètres. Dans l'autre hypothèse, le trajet serait plus long, puisqu'ils auraient atteint la rivière plus en aval : trois stades, ou un peu plus de 500 mètres. Les deux évaluations sont données par Platon, mais comme si la première lui avait semblé trop modérée : ce qui est en faveur de la sortie par la porte Dioméïa, sur la route même de Mégare. Quant au sanctuaire dont il est parlé, ce n'est pas à Artémis *Agrotéra* ou *Agraïa,* la Chasseresse, ici tout à fait hors de question, qu'il est consacré ; c'est un sanctuaire de Déméter, un *Mètrôon* que possédait le dème d'Agra et qui, au siècle dernier [1], se voyait encore sur les pentes rocheuses qui surplombent la rivière. Ils en remontent le cours et peut-être passent-ils sur la rive gauche [2] à l'endroit du gué. Peut-être le lieu où ils vont faire halte est-il, de ce côté, celui où l'on a découvert un relief de Pan, au-dessous de l'emplacement où jaillissait, sur la rive droite, la source Callirhoè. Aujourd'hui la source est obstruée, il n'y a plus d'ombrages, le lit de l'Ilissus n'est plus sillonné des filets d'une eau transparente, mais on a plaisir à faire avec le philosophe cette promenade dans un paysage dont il a si délicatement traduit la poésie.

Les interlocuteurs. Le *Phèdre* est un dialogue à deux personnages et qui sont vraiment, selon le mot de Phèdre (236 d déb.), « seul à seul ». De Socrate il n'y a rien à dire. Quant à Phèdre j'en ai esquissé déjà le portrait dans la Notice du *Banquet* (p. XXXVI sqq.) et d'après

1. Stuart et Revett l'ont connu.

2. La préposition κατά, 229 a 1, 4 signifie donc en *suivant* le lit, non en *descendant* le cours. L'adverbe κάτωθεν (c 1) me paraît signifier *en contre-bas du point* où on se trouve et par rapport à *la direction* qu'on a prise ; mais M. Picard voit un autre sens possible : le lit de la rivière, étant plus encaissé, semble *plus bas.* — S'ils ont utilisé le gué comme le croit Thompson, la correction suggérée par lui : διεβαίνομεν, nous *passions,* au lieu du présent d'habitude, se justifierait. Toutefois jusqu'au moment où ils sont en face du platane, rien n'indique qu'ils aient quitté le lit de la rivière pour l'une ou l'autre rive. D'autre part, quand Socrate parlera de passer sur l'autre bord (242 a déb., b 8), cela semble indiquer qu'ils sont en effet à proximité du gué d'Agra. Voir en outre la suite.

les trois dialogues où il figure : ce dernier, le nôtre et le *Protagoras*. On a eu raison[1] de réagir contre la tradition qui fait ici de Phèdre un tout jeune homme. C'est ainsi en effet qu'il apparaît dans le *Protagoras*, dont l'action se passe vers 433/2. Mais alors, seize ans plus tard, à l'époque du banquet d'Agathon il doit être environ dans sa trente-cinquième année. Si donc le *Phèdre* suppose le *Banquet*, il faut enfin qu'ici il soit encore plus âgé. Toutefois, à vouloir préciser davantage, ne trahirait-on pas l'esprit de Platon, peu soucieux de ces scrupules chronologiques (cf. *Banquet*, Notice p. xx, n. 1) et qui s'accommode de vraisemblances psychologiques générales ? De ce qu'au cours du *Phèdre* il ait voulu rappeler le *Banquet*, s'ensuit-il que l'action du premier doive être tenue pour postérieure à celle du second ? Il n'y aurait alors anachronisme que par rapport à nos conjectures sur la relation chronologique des deux dialogues. C'est donc assez, je crois, d'observer simplement que, quelle que puisse être la différence des âges, Socrate se croit du moins autorisé par la naïveté des enthousiasmes de son ami à l'égard de la rhétorique, de la mythologie, de l'érudition, des livres des Maîtres, etc., à le traiter d'une façon un peu cavalière et, en vérité, comme « un grand enfant[2] ». Quant à savoir ce qu'ensuite devient Phèdre et quelle est l'époque de sa mort, cela peut avoir son intérêt. Mais c'est ruiner toute vraisemblance interne que de conjecturer cette époque en s'appuyant sur le fait que, *si* la mort de Phèdre n'avait pas précédé celle de Socrate, il *aurait* certainement *été* du nombre des fidèles qui assistèrent Socrate à ses derniers moments[3]. Conjecture gratuite : le *Phédon* ne dit-il pas (59 b fin) que tous ceux des Attiques qui étaient présents n'ont pas été nommés ? Conjecture arbitraire et que dément le portrait psychologique du Phèdre platonicien : son honnête sincérité lui vaut d'être traité avec une sympathie un peu condescendante et railleuse ; mais toujours il apparaît comme un fervent partisan des Sophistes, totalement incapable par là même de communier avec la pensée de Socrate[4].

1. L. Parmentier, *art. cité*, p. 10 sq., p. 14.
2. Cf. 257 c : ὦ νεανία ; 267 c : ὦ παῖ ; 275 b c.
3. L. Parmentier, *art. cité* p. 15-17.
4. Cf. 235 d, 236 a b, 241 d, 257 c, 266 c d.

Deux célébrités principales en cause :

Mais il y a dans le *Phèdre*, derrière les deux interlocuteurs, deux autres personnages dont la muette présence y est capitale ; ils en sont les deux pôles ; Lysias, dès le commencement, Isocrate, seulement à la fin [1]. Pour des raisons que je dirai plus tard (p. CLXXIII sq.), la figure prépondérante me paraît être cependant la seconde. Pour le moment, nous pouvons les mettre toutes deux sur le même plan et réunir ici à leur sujet quelques données historiques et littéraires indispensables.

Lysias.

Lysias nous est présenté dans le *Phèdre* sous un double aspect : c'est un maître de rhétorique et qui compose des discours *épidictiques*, modèles sur lesquels on faisait étudier aux élèves la technique de la composition ; c'est aussi un *logographe*, qui écrit des plaidoyers que les parties, demanderesses ou défenderesses, récitent devant le tribunal [2]. L'auteur de la *Vie des dix orateurs*, faussement attribuée à Plutarque, est surtout abondant et précis, ainsi qu'il arrive souvent, à propos de ce qu'il sait sans doute le moins bien, c'est-à-dire de l'activité de Lysias en tant que rhéteur : « Il a composé aussi, dit-il (836 b), des *Arts de la parole*, des *Discours politiques*, des *Lettres*, des *Éloges* (*Encômia*), des *Oraisons funèbres*, des *Discours sur l'amour*, une *Apologie de Socrate*... » Or on peut présumer que les « philologues » de l'Antiquité n'étaient riches là-dessus que de conjectures : celui-ci, au surplus, n'avoue-t-il pas (836 a) que la moitié à peu près de toute l'œuvre attribuée à Lysias est inauthentique ? Au reste, c'est une question que nous retrouverons à propos du discours de Lysias dans le *Phèdre* (p. LX sqq.). Notons seulement ici que toute cette production rhétorique, vraie ou fausse, de Lysias est en

1. Diogène Laërce (VI 15) parle d'un écrit d'Antisthène qui pouvait être également un parallèle de Lysias et d'Isocrate (cf. *Banquet*, Notice p. XLI n. 2) ; si en effet il s'agit, dans cet écrit, de l'*Amartyros* d'Isocrate que nous avons conservé, on sait que Lysias défendait la partie adverse (Clément d'Alexandrie, *Strom.* VI 626 ; cf. G. Mathieu, *Isocrate* I, p. 5, Coll. Budé).

2. Pour le second point 257 b c (p. 56 n. 2), 277 a ; pour le premier 227 a et c, 228 a b, 272 c.

majeure partie perdue : des *Discours politiques* il ne subsiste que l'exorde et un sommaire de l'*Olympique* dans Denys d'Halicarnasse ; d'autre part, l'*Oraison funèbre des Athéniens morts en défendant Corinthe* est loin d'être incontestablement authentique.

En outre on ne s'accorde pas sur la place que cette forme de son activité aurait occupée dans la vie de Lysias. Pour les uns elle serait du début de sa carrière à Athènes. C'est ce que semble avoir pensé Cicéron (*Brutus* 48) : il fait en effet de lui, sur ce terrain, un concurrent de Théodore de Byzance, et sa *logographie* ne serait qu'une extension ultérieure de sa profession primitive[1]. L'hypothèse est assez vraisemblable. C'est en effet très probablement en 412 que Lysias revient s'établir à Athènes. Fils de Céphale, ce grand négociant syracusain qui sur les conseils, dit-on, de Périclès, avait fondé au Pirée une fabrique d'armes (cf. p. 1 n. 1), il avait suivi son frère aîné Polémarque dans un exode d'émigrants allant occuper les lots de terre qui leur avaient été assignés (*clérouchie*) sur le territoire de Thourii, dans l'Italie méridionale. C'était une cité de création récente (444/3) : Hippodame de Milet en aurait été l'architecte et Protagoras, le législateur ; Hérodote, comme on sait, la visita et il en devint citoyen. Or Tisias, le maître syracusain qui passe pour être l'inventeur de la rhétorique, y était venu fonder une école dont Lysias fut l'élève. Y a-t-il lui-même professé ? C'est fort possible[2]. Après le désastre d'Athènes en Sicile (413), il y avait peu de sécurité pour lui à rester à Thourii ; on dit même qu'il en fut banni par le parti anti-athénien. Si donc Tisias était surtout, comme il semble, un

1. Cicéron fonde son assertion, en apparence au moins (cf. 46 déb.), sur l'autorité d'Aristote. Mais on doit observer que, dans ce qui nous reste d'Aristote, il n'y a rien de tel : Lysias est cité deux fois dans la *Rhétorique* et les deux citations proviennent de ses plaidoyers ; dans aucune d'ailleurs il n'est nommé.

2. En tout cas, on ne peut conjecturer la durée de cet enseignement, car la chronologie de Lysias est très incertaine. Autrefois on le faisait naître en 459/8 ; aujourd'hui on tient généralement pour 446, parfois même pour une date plus tardive. La date de 412 pour son retour à Athènes est mieux assurée, pour la raison qu'on va voir. Mais, faute de savoir quand il est né, on ne peut s'aventurer à dire quel âge il avait alors.

professeur et que Lysias l'ait été, lui aussi, avant son retour à Athènes, il est permis de croire qu'une fois revenu c'est sous cette forme qu'il commença d'exercer son activité.

Toutefois certaines autres données peuvent suggérer de la vie de Lysias une représentation différente. Il est remarquable tout d'abord que Cicéron, qui nous donnait à penser que Lysias avait commencé par s'illustrer comme rhéteur, ne connaît cependant en lui, comme nous-mêmes, que le *causidicus,* l'avocat (*Orator* 30). Il est donc possible que ce soit en appliquant à la composition de plaidoyers les connaissances techniques acquises en Italie, qu'il a fondé sa réputation. Un tel début expliquerait en outre ses ambitions ultérieures. Huit ans après son retour à Athènes, quand après la prise de la ville par Lysandre s'y fut établi le gouvernement des Trente Tyrans, Lysias se trouva dans une situation périlleuse. Sans doute sa qualité d'*isotéle,* c'est-à-dire de *métèque* privilégié, admis sans être citoyen au droit de posséder, était peu faite pour le rendre sympathique à une aristocratie en majorité nationaliste, prête d'ailleurs à toutes les rigueurs contre ses propres concitoyens du parti adverse. Mais peut-être des rancunes contre l'avocat intervenaient-elles aussi, plus vraisemblables qu'à l'égard d'un rhéteur. Toujours est-il que son frère Polémarque fut, sur l'ordre des Trente, arrêté par l'un d'eux, Ératosthène, pour être conduit à la prison où il devait bientôt périr. Il ne dut lui-même son salut qu'à une fuite précipitée. On sait comment les bannis et les fugitifs se groupèrent sous le commandement du démocrate Thrasybule. Mais ils manquaient d'armes, il leur fallait recruter des mercenaires: Lysias se fit leur bailleur de fonds. Enfin, une fois abattue la tyrannie des Trente, il se crut alors près de monter sur la scène politique pour laquelle, avocat rompu aux affaires, il devait se sentir mieux préparé que s'il n'avait été jusque-là que théoricien et professeur. Pour reconnaître en effet les services rendus, Thrasybule fit voter un décret qui, conférant le droit de cité à tous les non-Athéniens qui avaient soutenu l'armée des bannis, allait faire de lui un Athénien de premier plan. La mesure était d'ailleurs conforme à la politique traditionnelle des démocrates radicaux qui, ayant toujours eu l'appui des étrangers domiciliés en Attique, cherchaient à grossir leur majorité civique. Mais le parti démocratique comptait des

conservateurs, assez proches de cette aristocratie modérée dont Théramène avait été, dans le gouvernement des Trente, le représentant malheureux. On attaqua donc le décret de Thrasybule : il était illégal, n'ayant pas reçu l'approbation préalable du Conseil (la *Boulê*). Le décret fut cassé [1], et Lysias dut rester dans l'*isotélie*. Déçu dans ses espérances, il n'abandonne pas son lucratif métier d'avocat, mais il s'occupe surtout de causes politiques ; il plaide même en personne, dans cette année 403 qui avait failli voir son triomphe, contre Ératosthène, qui avait fait périr son frère. Or, ce serait justement à partir de 403 que Lysias aurait cherché à se faire une réputation d'homme de lettres et de professeur de composition litéraire. A cette période appartient en effet son *Discours Olympique*, prononcé en 388 [2] et c'est ainsi que, par l'éloquence d'apparat, il se serait consolé de n'avoir pu devenir un orateur politique. Il y jetait feu et flamme contre les tyrans, engageant les Grecs à se réconcilier contre eux ; non plus, il est vrai, contre l'ennemi héréditaire, contre la Perse, mais bien contre une puissance redoutable du pays d'où il était originaire, contre Denys, le prince syracusain qu'une ambassade somptueuse représentait précisément à la Fête. A la détresse des Grecs il opposait les immenses richesses dont ils avaient sous les yeux le témoignage insolent. Bref, son éloquence échauffa si bien les esprits que, à la suite de manifestations hostiles, l'ambassade se retira. Lysias provoquait ainsi un incident qui devait être fatal à la renaissance athénienne. La colère poussa en effet Denys à appuyer énergiquement l'hostilité de Sparte et de la Perse, et la dureté des conditions imposées par la paix d'Antalcidas (387) en fut probablement encore aggravée. C'est de la même époque que seraient aussi l'*Apologie de Socrate*, qui vraisemblablement répondait au pamphlet de Polycrate (*Banquet,* Notice, p. x sq.), et enfin, comme si avec l'âge les sujets proprement sophistiques tentaient davantage un Lysias apaisé, ces discours ou lettres *Sur l'Amour* dont le *Phèdre* nous aurait

1. Comparer dans le *Phèdre* le passage de 258 b et Notice, p. xxxv n. 1. — Sur les faits, voir Paul Cloché, *La restauration démocratique à Athènes en 403* (1915).

2. Celui de Gorgias est de 392, à la Fête précédente.

conservé un échantillon ; ceux-ci seraient de la sorte assez voisins de sa mort survenue en 379[1].

L'extrême imprécision de nos connaissances ne semble pas permettre de choisir entre ces deux façons de « romancer » quelques pauvres données de l'histoire, ou d'une tradition érudite qui n'est peut-être elle-même qu'un autre roman plus ancien. Ce sur quoi, par contre, il faut s'arrêter c'est sur l'étrange désaccord qu'il semble y avoir entre la façon dont l'art de Lysias est apprécié par Platon et dont il l'a été par Cicéron, par Quintilien et aussi par la critique moderne. Pour Platon en effet Lysias, qui passe aux yeux de Phèdre et de tous les fervents de l'*écriture artiste* pour « le plus habile des écrivains actuels » (228 a), est au contraire un mauvais écrivain, qui manque à la fois d'invention et de méthode, qui n'a ni spontanéité ni logique, aussi vague qu'il est diffus (cf. p. LXIV sq.). Or Cicéron par exemple, s'il reproche à Lysias une maigreur passablement décharnée, loue la façon dont il va droit au fait, sa finesse élégante et spirituelle, sa pénétration, le naturel de ses peintures et même, parfois, la vigueur nerveuse de son talent[2]. Nous n'en jugeons guère autrement : nous louons chez Lysias la sobriété, une simplicité de ton qui dissimule à merveille une technique savante, l'art de faire vivre ses personnages et de les faire parler selon leur caractère et leur situation, enfin, à l'occasion, de la force ou de l'émotion, mais sans rien de déclamatoire ni de forcé. Sans doute dira-t-on, pour atténuer le contraste brutal de ces jugements, que Platon n'a pas eu en vue les mêmes écrits de Lysias que Cicéron ou que les critiques d'aujourd'hui. Est-il croyable cependant que Lysias fût à ce point différent dans ses plaidoyers de ce qu'il était dans ses discours épidictiques ? Pourquoi, si cette différence existait en effet, Platon ne l'a-t-il pas notée et ne tient-il aucun compte de ce qu'il y a de meilleur chez Lysias ? On en est d'autant plus surpris qu'en lui il a envisagé aussi l'auteur de plaidoyers, le *logographe* (257 c sqq.) ; or il n'a jugé utile d'introduire à ce propos ni distinction ni réserve, se bornant à mettre hors de cause le fait même d'être *logographe*, pourvu qu'on le soit comme il faut (cf. 258 cd ;

1. Voir Wilamowitz *Platon*², I p. 259.
2. *Brutus* 38, 63 sq., 285 fin, 293 ; *Orator* 29 sq.

277 ab, d). Il semble donc qu'on doive taxer Platon d'injustice notoire envers Lysias. Mais, son appréciation fût-elle même de tout point justifiée, il resterait encore à se demander pourquoi, entre tant de rhéteurs, il a spécialement choisi Lysias pour victime expiatoire de tous les péchés de la rhétorique.

Une première raison pourrait être que, au moment de la composition du *Phèdre*, Lysias devait déjà être mort[1] : autrement, on concevrait à peine que Platon eût pu ouvertement lancer contre un contemporain vivant une diatribe à ce point injurieuse ; un ouvrage littéraire, émanant du chef d'une grande école, n'excluait-il pas l'emploi de procédés que la comédie même avait cessé d'admettre ? Certes le fait de viser un disparu ne diminuerait pas l'injustice de l'attaque ; pour notre conscience elle en serait seulement plus déplacée. Quoi qu'il en soit, tous les autres motifs qui se présentent le plus spontanément à l'esprit pour expliquer une telle attitude de la part de Platon semblent ne pouvoir être, en l'espèce, d'aucun poids. Ce n'est pas en effet le *métèque* que Platon peut exécrer en Lysias : aurait-il, dans sa *République*, traité avec tant de faveur Céphale et Polémarque ? aurait-il, ici même (257 b), opposé ce dernier à Lysias en ceci seulement, qu'il s'est tourné vers la philosophie et que l'autre s'en tient à l'écart ? Pas davantage, le démocrate en tant que tel (cf. p. 2 n. 2), ni l'homme suspect au gouvernement des Trente et qu'on aurait voulu supprimer comme on le fit de Polémarque, ni celui qui a contribué à abattre la tyrannie : un des hommes les plus passionnément dévoués à Socrate, Chéréphon, n'était-il pas justement de ceux-là et fervent démocrate (*Apologie* 20 e sq.) ? Socrate lui-même n'avait-il pas été menacé par les Tyrans ? Il faut donc supposer une animosité personnelle et essayer d'en deviner les raisons cachées.

Un passage de la *VII*e *Lettre* (325 bc) me paraît, dans une phrase il est vrai assez mystérieuse, propre à bien poser le

1. Ce qui fournirait un *terminus a quo*, — d'ailleurs indépendamment du principe posé par L. Parmentier (cf. *Banquet* Notice, p. xii n. 2), puisqu'en l'espèce il ne s'agit pas d'un personnage du dialogue et que d'autre part Isocrate, alors incontestablement en vie, y est nommé et jugé.

le problème[1] : « Ceux qui rentrèrent alors, y lit-on, usèrent assurément d'une très grande modération. Mais voici ce qui arrive : ce Socrate, au cercle duquel nous appartenions, est traduit en justice *par certains hommes qui avaient du pouvoir*... » Or l'expression ne convient ni au principal accusateur, Mélètus, ni à l'un de ceux qui avaient appuyé l'accusation, Lycon : ce n'étaient pas des hommes puissants ; très tôt ils étaient déjà des inconnus. Le seul, dans l'affaire, qui eût du pouvoir, c'est celui qui avait mis sa signature à côté de celle de Lycon, savoir Anytus. Il était une des têtes du parti démocrate et, dans la révolution de 403, son rôle avait été de premier plan [2]. Mais, si le pluriel de la *Lettre* a une signification, on peut alors supposer que, derrière l'accusateur en titre et à côté d'Anytus, il y a d'autres hommes puissants. Peut-être l'*Apologie* nous mettrait-elle sur la voie. De toutes les haines qui se sont conjurées contre moi, y dit Socrate (23 e sq.), Mélètus représente celle des poètes, Anytus celle des gens de métier et des hommes politiques, Lycon celle des *orateurs*. Ordinairement on comprend : des orateurs *politiques,* parce qu'on se réfère au passage de Diogène Laërce (II 38) où, peut-être d'après Hermippe, Lycon est appelé δημαγωγός, orateur du parti populaire. Mais, si le renseignement est exact, comment se fait-il que, dans l'histoire de ces temps, nous ne trouvions pas trace d'un politicien de ce nom ? De plus, l'acception du mot *orateur* (ῥήτωρ) est habituellement déterminée chez Platon par le contexte ou spécifiée avec précision [3] ; or, rien de tel ici. Il est donc permis de supposer

1. On ose à peine avouer que les multiples arguments allégués aujourd'hui par tant d'illustres critiques en faveur de l'authenticité, totale ou partielle, du recueil des *Lettres* ne semblent pas décisifs. Plusieurs d'entre elles, sans doute, reflètent de bons documents et témoignent d'une remarquable habileté. Le scepticisme dont je ne puis me défendre, même à l'égard de la VIIe, n'est pas diminué, loin de là, par quelques réminiscences, trop adroites, du *Phèdre* : 344 d e, cf. 276 d e ; 348 a déb., cf. 249 d.

2. Les motifs qui avaient poussé Anytus à contresigner l'accusation, peut-être même à la provoquer, sont fort bien analysés par M. Eudore Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IVe siècle avant J.-C.* (1930), p. 133 sqq.

3. « Quel est l'art dans lequel tu es savant ? demande Socrate à Gorgias (*Gorgias* 449 a). — La rhétorique ! — C'est donc ῥήτωρ,

que Lycon n'était qu'un rhéteur. Si sa médiocrité professionnelle a été ensevelie dans l'oubli où n'a pas réussi à sombrer complètement celle de Mélètus, c'est que, grâce à l'enregistrement officiel des pièces présentées au concours, les poètes avaient un privilège spécial. Ainsi, dans l'accusation, Lycon aurait été le porte-parole des rhéteurs. Et maintenant, quand on se demande qui, dans ce camp, avait pu sournoisement pousser Lycon, quel est le rhéteur démocrate dont l'influence personnelle était comparable en puissance à celle d'Anytus, et qui, par intérêt ou par vengeance, pouvait souhaiter l'éloignement ou la perte de Socrate, c'est à Lysias que l'on peut penser. Si avant la révolution il était déjà, comme l'insinue Cicéron (cf. p. xv), maître de rhétorique, il devait redouter l'action de Socrate sur la jeunesse riche. D'autre part, en tant que démocrate et en tant qu'étranger, il devait partager l'opinion qui faisait de Socrate le maître, non seulement de Critias, le chef cruel des Trente, l'ennemi juré des *métèques*

orateur, qu'il faut t'appeler. » De même, les *orateurs* dont il est question dans *Ménexène* (235 c), ce sont ceux qui composent à loisir des Panégyriques d'Athènes, des oraisons funèbres, des éloges des ancêtres, bref des rhéteurs qui écrivent des discours épidictiques. *Euthydème* 284 b : les *orateurs,* quand ils parlent dans l'Assemblée du Peuple (cf. *Alcib.* I 114 c d)... ; 305 b : un *orateur,* soit de ceux qui ont la pratique des débats judiciaires, soit de ceux qui composent des discours pour les gens engagés dans ces débats... Dans *Théétète* 201 a, les *orateurs* sont les avocats. Dans notre dialogue, le mot est pris au sens le plus général : 258 b 10 (où il signifie à la fois l'orateur politique, le *logographe,* le législateur), 260 a, 269 d. C'est justement pour avoir, dans le passage en question de l'*Apologie,* entendu ῥήτωρ au sens étroit d'orateur *politique,* que certains critiques (dont Wilamowitz *Platon*[2] II, p. 48 n. 2) ont suspecté les mots « *et les hommes politiques* » à la suite de « *gens de métier* » : ces mots seraient, d'après eux, une très ancienne glose (antérieure à Diogène Laërce qui les cite II 40), inspirée du portrait d'Anytus dans le *Ménon.* Sans doute, dans les pages de l'*Apologie* qui précèdent notre texte, Socrate n'a mentionné, parmi les gens sur lesquels a porté son *enquête,* que les hommes d'État, les poètes et les gens de métier. Mais est-il nécessaire qu'il y ait, de part et d'autre, symétrie ? L'*enquête* est incontestablement très générale (cf. 21 c) : pourquoi se serait-elle limitée à ces trois catégories et comment les Sophistes, maîtres de rhétorique et auteurs de discours épidictiques, en auraient-ils été exceptés ?

et l'instigateur probable de la mort de Polémarque, mais le maître encore de Charmide, l'oncle de Platon ; or Charmide avait été l'un des Dix. qui représentaient au Pirée, à l'égard d'une population de *métèques* et d'Athéniens interdits de séjour, l'implacable autorité des Tyrans. Sans doute Lysias était-il, comme son patron Thrasybule, un démocrate plutôt radical, tandis qu'Anytus appartenait à la fraction modérée du parti. Mais, puisqu'il s'agissait d'anéantir une propagande aussi agissante que celle de Socrate, subversive de toutes les valeurs sociales et politiques admises, bien plus, antipatriotique dans la mesure où elle affichait des sympathies lacédémoniennes, une action concertante d'hommes appartenant à des fractions opposées pouvait être très légitimement envisagée et acceptée.

Ainsi la sévérité, incroyablement partiale, dont Platon a fait preuve envers Lysias pourrait s'expliquer en partie par la rancune qu'il lui aurait gardée de sa participation, dans la coulisse, à la conjuration ourdie contre Socrate en 399. S'il en est bien ainsi, loin d'apaiser cette rancune, la composition d'une *Apologie de Socrate*, exercice rhétorique destiné à rivaliser avec l'exercice contraire de Polycrate, était une indécence, avivant encore la blessure. L'animosité de Platon contre Lysias serait donc comparable à celle qu'il ressent à l'égard d'Aristophane, auquel, en dépit des illusions que peut suggérer le *Banquet* (cf. la Notice, p. LVII-LIX), il n'a jamais pardonné ; avec cette différence toutefois que le génie d'Aristophane a pu lui paraître digne d'un acte de justice que ne méritait pas l'adresse sans scrupule du rhéteur. Ce n'est pas tout : il est possible aussi, à supposer le *Phèdre* écrit entre 370 et 366, que Platon ait souhaité ménager, soit Denys encore vivant en 368, soit plus généralement la cour de Syracuse. Après l'algarade de Lysias aux Jeux Olympiques de 388, il pouvait sentir le besoin de marquer avec force, et son désaveu de l'insulte et son antipathie pour l'insulteur : n'était-ce pas sur cette puissance des princes siciliens que comptait Platon pour réaliser son État modèle ?

et Isocrate.

Ainsi Lysias aurait été délibérément élu entre tous les rhéteurs pour que son nom détesté portât, à lui seul, le poids des fautes de la rhétorique. Pourquoi Isocrate est-il au contraire exclu de cette

sphère empestée et élu par Platon pour recevoir, tout à la fin du dialogue, des louanges qui contrastent singulièrement avec la façon dont Lysias a été constamment traité ? La question est délicate. Sans doute serait-il assez facile d'y répondre si l'on connaissait vraiment l'histoire des relations personnelles d'Isocrate avec Platon. Il ne manque certes pas à ce sujet de conjectures, analogues à celles qui viennent d'être proposées pour le cas de Lysias. Mais, cette fois, nous avons au moins des données positives d'une autre sorte ; ce sont les vues d'Isocrate sur la nature et la destination d'un art de parler, et nous pouvons les confronter avec celles que Platon expose dans le *Phèdre*. La question devra donc être reprise quand on abordera la conception de la rhétorique (p. clxiv sqq.). Pour le moment, on se bornera à situer le personnage d'Isocrate et à noter les principales étapes de sa carrière jusqu'aux environs de l'époque au-dessous de laquelle on peut difficilement reculer la composition du *Phèdre*.

Né en 436, plus âgé par conséquent que Platon d'à peu près huit ans et, de toute façon, notablement plus jeune que Lysias, Isocrate était le fils d'un Athénien à qui sa fabrique de flûtes avait valu une belle fortune. Il n'est pas impossible qu'il ait été l'élève de Prodicus et fréquenté Socrate. En tout cas la situation de son père lui assurait la meilleure éducation ; elle lui permit même, vers sa vingtième année, de se rendre en Thessalie à l'école de Gorgias qui, dit-on, vendait fort cher son enseignement. Combien de temps y resta-t-il ? à quelle époque rentra-t-il à Athènes ? Nous l'ignorons : à l'époque où nous retrouvons sa trace il est ruiné et, pour vivre, contraint d'utiliser sa culture rhétorique à faire métier de *logographe*. Les plus anciens plaidoyers que nous possédions de lui semblent être contemporains, ou peu s'en faut, de la restauration démocratique de 403 [1]. Mais cela ne prouve pas qu'il n'eût point déjà plaidé, et d'un autre côté la publication, totale ou partielle, paraît en avoir été faite bien plus tard, par ses soins, pour montrer aux élèves de son école comment il faut traiter tel genre d'affaire, comment on doit employer tel moyen rhétorique. Il y en a, comme le *Trapézitique* et

1. Sur ceci et sur ce qui suit, voir l'édition d'Isocrate par G. Mathieu et É. Brémond dans la collection Budé (t. I, 1928) et la thèse du premier : *Les idées politiques d'Isocrate* (1925).

l'*Éginétique*, qui traitent de délicates questions d'intérêt ; le dernier avait même ceci de particulier qu'il concernait un problème de droit international privé, puisque c'était à Égine que se jugeait le procès et que le client d'Isocrate était d'ailleurs. Dans d'autres, c'est la politique d'Athènes qui est évoquée ; ainsi dans le discours *Sur l'attelage*, écrit vers 395 pour le fils d'Alcibiade, et qui est un éloge de ce dernier en même temps qu'un raccourci, assez partial bien entendu, des faits auxquels Alcibiade avait été mêlé. Quelque fructueux que fût le métier, Isocrate n'y trouvait pas cependant la satisfaction de traiter de grands sujets, ni celle de parler en son propre nom (*Antidosis* 46-48). Peut-être alors eût-il aimé se consacrer activement à la politique de son pays ; mais il manquait des dons naturels indispensables : la force et la souplesse de la voix, l'assurance et même la hardiesse (*Antid.* 189 sq.). Il se tourna donc vers le professorat et, vers 393, il ouvrait une école de rhétorique.

Dès lors ses écrits seront des discours épidictiques. Celui qui s'intitule *Contre les Sophistes* (vers 390) est un programme de son enseignement, en opposition à ce qu'on faisait dans d'autres écoles concurrentes. L'*Hélène* et le *Busiris* sont des « modèles » du genre « éloge », proposés à l'imitation de ses élèves et à l'admiration découragée de ses rivaux. Enfin Isocrate aperçoit, dans cette même voie, un moyen de satisfaire ses ambitions déçues : il va devenir un *écrivain* politique ou, comme on dit parfois, un *publiciste*. Il s'attaque d'abord au thème, déjà traité par Gorgias et par Lysias [1], de la concorde entre les Grecs ; il le développe avec éclat en 380 dans son *Panégyrique d'Athènes* : si Lacédémone voulait faire sincèrement sa paix avec Athènes, l'union de ces deux États ferait celle de toute la Grèce contre l'ennemi naturel, le Barbare d'Orient, dont la faiblesse avérée garantit à l'entreprise les meilleures chances de succès. Puis, Lacédémone persévérant dans sa politique hargneuse et despotique, ce n'est plus contre le Grand Roi, c'est contre elle qu'il veut réaliser l'union ; le résultat peut avoir été, en 377, la formation de cette nouvelle Confédération athénienne qu'animait une pensée, non d'hégémonie, mais de justice. Désormais Isocrate suit les événe-

1. Cf. p. XIV sq., p. XVII et n. 2. Sur les antécédents, voir le ch. III de G. Mathieu *op. cit.*

ments plutôt qu'il ne les dirige, mentor qui, devant le démenti des faits, ne sait que remplacer ses illusions passées par des illusions nouvelles. Quand il voit en effet grandir la puissance de Thèbes et que la destruction de Platées lui révèle la menace, contre Athènes, de l'unité béotienne en voie de se réaliser, alors il écrit son *Discours plataïque*: c'est maintenant contre Thèbes qu'il faut organiser le front commun. Et le voici qui cherche un homme dont l'autorité personnelle soit assez grande pour imposer l'union : c'est d'abord le fils de Conon, le stratège athénien Timothée qui avait été l'un de ses plus chers élèves (*Antid.* 101-139); ce sont ensuite des princes étrangers : Jason et Alexandre de Phères, Denys l'Ancien, le roi de Sparte Archidame, fils d'Agésilas, le roi de Chypre Nicoclès, fils d'Évagoras ; plus tard encore ce sera Philippe de Macédoine. A tous il écrit des lettres qui, encore et toujours, sont des morceaux d'éloquence épidictique. Il n'y a pas lieu de suivre cette évolution de la pensée politique d'Isocrate jusqu'à sa mort en 338, une dizaine d'années après celle de Platon : cela n'a rien à voir en effet avec le problème à propos duquel il figure dans le *Phèdre*, le problème de la rhétorique. Rien d'autre part ne prouve que, à l'époque où il écrivait le *Phèdre* et si tardive qu'on la suppose, Platon ait eu connaissance des lettres à Jason ou de la lettre à Denys, nécessairement antérieure à la mort de ce prince en 367 : la publication peut avoir suivi d'assez loin la composition.

On observera seulement, pour terminer, quelle différence il y a sous ce rapport même entre le point de vue d'Isocrate et celui de Platon. Tous deux, en vue de réaliser leurs plans, se sont tournés vers des tyrans, investis d'un pouvoir absolu. Mais le plan d'Isocrate vise uniquement le Panhellénisme; celui de Platon, sans se désintéresser, loin de là, de cette question de politique extérieure, est surtout un plan de réforme sociale et de politique intérieure, applicable à tout État, présent ou futur, quel qu'il soit. Isocrate est toujours en quête d'accommodements, il accepte les variations, les renoncements même, s'ils doivent servir l'idée dont il est obsédé. Platon, lui, a la hantise du gouvernement par une science qui est une et immuable, qui n'admet point les coups de pouce ni les retouches ; il n'a jamais, à bien considérer les choses, varié dans sa conviction, mais seulement dans la possi-

bilité d'en réaliser intégralement l'objet. Ce sont deux esprits et deux caractères entièrement différents : l'un se meut dans le plan du relatif et du contingent, l'autre dans celui de l'éternel et de l'absolu.

III

LA STRUCTURE DU DIALOGUE ET SON UNITÉ

Le problème. Dans un texte rebattu du *Phèdre* (264 c), Platon affirme la nécessité pour tout discours, autrement dit pour toute œuvre littéraire de la pensée, d'« être constitué à la façon d'un être animé », d'avoir un corps qui ait une partie centrale, une tête, des membres, bref des éléments qui soient solidaires les uns des autres et du tout, se convenant entre eux et au tout. Là-dessus maint critique s'étonne que Platon ait si mal appliqué un précepte si bien formulé : comment se fait-il que, dans une première partie, le *Phèdre* traite de l'amour et de la beauté, puis dans une seconde, de la rhétorique opposée à la dialectique ? Certains en prennent bravement leur parti [1] : Platon était vieux quand il écrivit le *Phèdre*, et son art avait perdu de sa souplesse. La plupart font des efforts désespérés pour découvrir une cohésion à laquelle ils ne croient guère ; ils cherchent surtout à subordonner à l'autre une des deux parties [2], espérant ainsi trouver dans la partie dominante le principe d'unité de l'ensemble. Aussi est-il indispensable, si l'on veut savoir à quoi s'en tenir sur une question si controversée, de déterminer le plus précisément qu'on pourra les articulations essentielles de la structure du *Phèdre* [3].

1. Ainsi Raeder, *Platos philosophische Entwickelung*, p. 267.
2. On voit par Hermias (p. 10, 26 sqq.) que ce débat sur le vrai sujet du *Phèdre* était fort ancien ; cf. p. LIX.
3. Il faut lire l'étude si fine et si pénétrante d'Émile Bourguet *Sur la composition du Phèdre*, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* 1919, p. 335-351 et un intéressant mémoire de Z. Diesendruck, *Struktur und Charakter des platonischen Phaidros*, 1927 (cf. *REG*. XLV p. 115), où l'on trouvera une bonne revue des opinions principales de la critique allemande sur la question.

L'objet immédiat du dialogue: la rhétorique.

Dès le début, nous sommes mis en face de Lysias et introduits dans l'école d'un maître de rhétorique: Lysias a lu devant son auditoire un discours de sa composition sur le thème de l'amour, et ce qui fait l'intérêt de cette composition aux yeux de Phèdre, c'est qu'il a pris, si l'on peut dire, le thème à rebrousse-poil et qu'il a parlé d'un amour d'où l'amour est absent (227 c); ce qui est le comble de l'originalité dans l'invention. Quoique la lecture ait lieu dans une maison particulière (*ibid.* b), il s'agit bien d'une leçon d'école et l'auditoire est un auditoire d'élèves: Phèdre se plaint en effet d'être resté assis depuis le petit matin (*ibid.* a et 228 b), et l'on sait que les classes à Athènes ouvraient en effet avec le jour. N'est-ce pas d'autre part l'image d'une classe qui nous est donnée par Socrate, quand il se représente Phèdre empressé à se faire analyser par le Maître chacun des passages qui ont excité son intérêt, demandant à emporter le texte du modèle pour étudier celui-ci plus à loisir, se hâtant, avant de le rendre, de l'avoir en secret appris par cœur (228 a b)[1] ? Si enfin Phèdre se dit capable de donner, point par point, un sommaire du discours, il est possible que ce sommaire soit le moyen dont il a usé pour aider sa mémoire, mais possible aussi que ce soit le fruit du commentaire même du Maître sur le discours qu'il vient de lire. Enfin ce Socrate que Platon peint ailleurs comme un homme passionné d'entretiens où questionneur et répondant cherchent en commun la vérité, ce Socrate que l'éloquence de longue haleine décourage (p. ex. *Protagoras* 328 de, 335 bc ; *Apologie* 33 b), est représenté ici comme follement avide d'y goûter et de se prêter à ses redoutables enchantements (cf. p. 17 n. 3). Ironie sans doute, mais qui rappelle celle qu'on trouve au début d'un dialogue dont l'objet est justement l'art oratoire, le *Ménexène*. Une chose apparaît donc dès ces premières pages : c'est que Platon n'a pas attendu d'être plus qu'au

1. D'après O. Navarre, *Essai sur la Rhétorique grecque*, p. 36, l'*exercice* dont il est question 228 e n'est pas seulement celui par lequel on s'assure de bien posséder ce qu'on s'est proposé de savoir par cœur, mais un exercice de libre reconstruction, à l'aide du *plan* et des souvenirs qu'on a conservés du détail de l'original : voir ce que dit Phèdre au début du 228 d et que j'interprète un peu autrement.

milieu de son dialogue pour signifier que l'enseignement de la rhétorique en est l'objet immédiat.

Préambule sur la fonction des mythes.

Puisque Phèdre a sur lui le texte même du discours, il en devra donner lecture à Socrate. On cherche pour cela un coin où faire halte et, tandis qu'on y va, la conversation des deux promeneurs tombe sur l'enlèvement par Borée de la Nymphe Orithye : prétexte pour Platon à définir son attitude en face des interprétations physiques des mythes traditionnels. L'effort qu'elles supposent détourne, dit-il, du véritable objet de la pensée, la réflexion de celle-ci sur elle-même et la connaissance de soi ; ainsi on se lance dans une recherche qui est sans fin comme sans base, on se croit très savant et l'on n'est qu'un rustaud (229 c-230 a). Mais, si ce n'est pas là ce qu'il faut chercher sous l'affabulation d'un mythe, celui-ci ne serait-il donc qu'un conte amusant ? Encore aurions-nous à lui demander, comme le dit Platon dans un morceau fameux de la *République* (II 376 e sqq.), de ne pas servir à dépraver l'esprit. La vérité est du reste qu'il est possible au philosophe d'utiliser les mythes existants ou d'en créer lui-même de façon à faire deviner, sous la séduction du vêtement, un corps de vérité substantielle. C'est de quoi le *Phèdre* nous fournira trois remarquables exemples. Bien plus, le plus important d'entre eux, celui où est enfermée la doctrine de l'âme et de l'amour, représente l'expiation qui doit purifier d'une souillure religieuse, du *péché de mythologie* (243 a) ; or ce péché consiste justement à traiter les mythes comme des fables avec lesquelles on peut en prendre à son aise, faute d'y voir une occasion de réfléchir sur soi-même. Peut-être est-il donc permis, en résumé, de penser que cet apparent hors d'œuvre mythologique du début est secrètement motivé par la signification qu'il doit recevoir de la suite même du dialogue.

Comment s'explique la place faite à l'amour.

L'amour est le sujet du discours de Lysias, que Phèdre lit à Socrate. Serait-ce pour cette raison, tout extérieure, que l'œuvre fait à l'amour une grande place ? S'il en était ainsi, tout ce qui y est dit plus tard sur la question et qui est une pièce essen-

tielle de la philosophie de Platon, de sa théorie de l'âme en particulier, aurait alors le caractère d'un accident : ce serait quelque chose d'extrinsèque et de déterminé par le dehors. Dans cette hypothèse, la rhétorique deviendrait le sujet principal. Ne peut-on cependant se demander alors pourquoi Platon a choisi un discours sur l'amour plutôt que sur tout autre sujet ? Sans doute allèguera-t-on l'existence réelle de ce discours de Lysias. Supposons pour l'instant qu'il soit en effet de lui. Le choix n'en subsiste pas moins : entre tous les thèmes que Lysias, rhéteur, pouvait avoir traités dans des discours épidictiques, il a préféré celui-ci. Or un choix suppose un dessein. C'est donc que, dans ce dessein, au problème de la valeur d'un enseignement de la rhétorique se trouvait uni le problème de l'amour. Au surplus, si le premier de ces problèmes était le vrai et le seul sujet, tandis que le second ne serait qu'une matière de fait, accidentellement fournie à Platon, certaines particularités de structure s'expliqueraient fort mal. Pourquoi n'a-t-il pas suffi à Socrate de refaire le discours de Lysias, puis de le critiquer et, enfin, de joindre à cette critique ses propres vues sur l'art de parler ? Pourquoi la critique est-elle ainsi coupée en deux tronçons (234 e-236 a, 262 c-265 c) ? Et surtout, pour quoi y a-t-il, au centre de l'œuvre, cette « palinodie » dans laquelle ce n'est plus seulement la forme qui est corrigée, mais bien le fond même et où est instituée une doctrine ? Mais si, d'un autre côté, on arguait de ce qu'elle est le point culminant d'un effort en vue de déterminer la fonction de l'amour, pour prétendre inversement que la rhétorique est le sujet accessoire et l'amour le sujet principal, c'est alors une autre question qui se poserait : pourquoi le mythe des Cigales (259 b sqq.) ? Or on voit au contraire qu'il est destiné à nous rappeler qu'avec la doctrine de l'amour, exposée dans la palinodie, le sujet n'est pas épuisé et qu'on serait coupable de ne pas le conduire à son terme. Une conclusion semble donc s'imposer à nous : c'est que, conformément à ce qu'exige aux yeux de Platon tout discours, il y a dans le *Phèdre* une solidarité organique entre l'élément « amour » et l'élément « rhétorique », qu'aucun des deux ne peut être rendu indépendant de l'autre, mais que tous deux concourent à la vie de l'ensemble.

La première partie du dialogue.

Tout à l'heure j'étudierai (*IV*), à la fois en eux-mêmes et dans leur rapport, le discours de Lysias et le premier discours de Socrate. Puisque, en apparence au moins, le thème en est identique, on doit les considérer, je crois, comme les deux sections, entre lesquelles il n'y a différence que de forme et de méthode, d'une première partie. C'est ce que me paraît marquer très nettement cette observation de Socrate : mon attention, dit-il (234 e sq.), s'est portée tout entière, tandis que j'écoutais le discours de Lysias, sur les caractères rhétoriques du morceau et sur le style, attendu que le fond semblait être en effet complètement indifférent à l'auteur. Plus loin (235 e sq.) une autre remarque parle dans le même sens : asservir d'avance l'orateur à une donnée *fictive* et arbitraire (p. 18 n. 2), c'est lui interdire toute liberté dans la recherche et dans l'invention de la vérité, c'est l'astreindre à ne développer que les points nécessairement impliqués par la donnée : dès lors, sa tâche est limitée à l'ordonnance des développements, et c'est en effet à cette tâche toute formelle que se bornera Socrate en reprenant, sur l'injonction de Phèdre, la donnée de Lysias. Reste, il est vrai, un passage assez embarrassant : celui où Socrate (235 b-d), invoquant une tradition de l'antiquité que représentent des femmes comme des hommes, nomme Sapho et Anacréon. Il y faut reconnaître, semble-t-il, un procédé familier d'exposition[1], qui sert à dissimuler sous le voile de mystérieuses autorités le caractère original et personnel de certaines opinions ; c'est une des exigences du motif socratique de l'*inscience*, qui du reste est rappelé ici même à trois reprises (234 d, e fin, 235 a fin). Toujours est-il que Socrate déclare qu'à ces sources étrangères son cœur s'est empli, il ne sait comment[2]. Il me semble impossible

1. Cf. *Banquet* Notice p. xxiii et *Phédon* p. 22 n. 4 de mon édition.

2. Le commentaire d'Hermias sur ces derniers mots (p. 43, 8 sqq.) est un éloquent exemple des interprétations allégoriques de son École. Voici, dit-il en substance, ce que Platon veut nous faire *deviner* en parlant ici de la « plénitude du cœur » : le cœur est dans la *poitrine*, qui est au milieu du corps ; or, tout à l'heure (230 b), il a parlé de ses *pieds* qui lui offrent le témoignage de l'aimable fraîcheur de la source ; bientôt (234 b) il appellera Phèdre « *tête*

qu'une déclaration si solennelle puisse se rapporter au discours que Socrate va prononcer sur le thème sophistique de l'amour sans amour : pourquoi parlerait-il de sources étrangères, si elles ne l'étaient en effet à l'inspiration même du thème en question et, par conséquent, impropres à donner, fût-ce sous une *forme* plus épurée, une eau dont la nature n'aurait point changé ? C'est donc que Socrate sent déjà vaguement qu'il serait en état, puisant à ces sources étrangères, d'opposer au discours de Lysias un autre discours, dont le *fond* cette fois serait différent. Tel est, je crois, le sens de ce qu'il affirme en se disant prêt à soutenir, sans infériorité, le parallèle (235 c mil.). Il y a donc dans ce passage l'annonce du second discours.

Mais Phèdre n'a pas compris[1] : c'est la rhétorique seule

divine » et, dans le mythe de l'attelage ailé, il montrera (248 a) le cocher élevant la *tête* pour contempler les Idées ; c'est une façon de dire qu'il y a des activités affectives inférieures, puis moyennes et psychiques, des activités supérieures enfin et qui nous mènent à ce qui nous dépasse.

1. Cf. p. 17 n. 1. — A 236 c déb., il ne s'agit pas proprement de « se renvoyer la balle ». Hermias, qui d'ailleurs voit bien le sens, donne à l'appui de son interprétation un exemple qui conviendrait mieux à la précédente : une phrase de l'un des interlocuteurs « Je t'ai donné cela », renvoyée à celui-ci par l'autre, sans y rien changer dans sa réplique (p. 46, 8-15). Mais, puisqu'il s'agit d'une comédie, il y a plutôt ici un échange des rôles : la contrainte que Socrate a tout à l'heure exercée sur Phèdre, c'est Phèdre qui va maintenant l'exercer sur Socrate ; le rôle devenant le même, il est naturel que les termes ne changent pas non plus. — Au même endroit, la plupart des éditeurs suspectent ou suppriment le mot grec que j'ai traduit par « Gare à toi ! » (εὐλαβήθητι), ainsi que le δέ qui, dans T, suit ἵνα. C'est aussi l'avis de M. Méridier. On en donne pour raison que la phrase se rattache étroitement à ce qui précède : *Tu n'as plus qu'à parler... afin que nous n'en soyons pas réduits à...* ; le δέ aurait donc été ajouté par quelqu'un à qui cette relation étroite aurait échappé. L'idée importante, au contraire, me paraît être ici que Socrate *devra parler comme il pourra*, et c'est sur ces mots qu'il faut achever la pensée. Au μέν, qui accompagne l'obligation de parler tant bien que mal, s'oppose maintenant le δέ : *Mais, s'il ne le fait pas, il n'a qu'à se tenir sur ses gardes et à ne pas volontairement s'exposer à...* De plus, l'impératif : *Ne va pas...* (μὴ βούλου) justifie l'autre impératif : *Tiens toi sur tes gardes...* Je conserve donc εὐλαβήθητι.

qui l'intéresse, et il croit que Socrate s'engage à changer la forme sans toucher au fond (235 d, 236 a-c) : le malentendu roule tout entier sur les mots *autre* et *différent*, qui dans son esprit ne doivent concerner que le vocabulaire et le style. C'est de quoi justement le raille Socrate quand il lui donne à entendre (235 e sq.) que, à moins de changer la donnée, il n'y a pas réellement de nouveauté possible. Mais la violence exercée sur lui par Phèdre le contraint de garder la donnée de Lysias. En dépit du comique de la scène et qui d'ailleurs est surtout dans le rôle de Phèdre, sa défense n'est pas feinte ; pas davantage la honte qu'il ressent d'avoir à parler contre la vérité, et le geste de se voiler la face en est l'expression visible (236 b-237 a). Enfin, nouvel indice de cette annonce implicite, que j'ai cru apercevoir, d'une nouvelle position à prendre sur la question, il observe une fois de plus avec force (237 b) que la position actuelle est purement conventionnelle et qu'elle ne répond à aucune réalité. Concluons : si l'amour était le sujet de *Phèdre*, le second discours, déjà près d'éclore, viendrait maintenant ; ce ne serait pas une « palinodie », une rétractation à l'égard de soi-même, mais la réfutation d'un autre. Et d'un autre côté, si la rhétorique était le sujet, il n'y aurait lieu ni à rétractation ni à réfutation : le premier discours suffirait, avec le progrès rhétorique qu'il marque à l'égard du discours de Lysias. Ainsi s'affirme de nouveau la solidarité des deux sujets entre lesquels on a voulu écarteler le *Phèdre*. La vérité est donc qu'il n'y a qu'un seul sujet.

Au moment où, dans son premier discours, Socrate en vient à parler de l'amour en tant que forme particulière de la sensualité (238 bc), il s'interrompt pour noter que son éloquence a perdu sa froideur méthodique, qu'elle touche presque au ton du dithyrambe, qu'elle semble enfin procéder de quelque inspiration divine. Quelle inspiration ? Serait-ce ce mystérieux influx dont il se sentait tout à l'heure envahi (235 cd) et qui se manifestait à lui par l'éveil imprévu dans sa mémoire d'une tradition vénérable de l'Antiquité ? De fait il n'en est plus question, et ce qu'il allègue maintenant, ce sont des influences presque physiques, une magie inhérente au lieu où ils sont et attestée par les consécrations religieuses dont il porte le témoignage : c'est Pan, divinité des champs et des troupeaux, ce sont les Nym-

phes, divinités des bois et des fontaines, c'est le dieu fluvial, Achéloüs, leur père (cf. 263 d) ; il y a aussi les cigales chanteuses, servantes des Muses (230 c, 259 cd, 262 d) ; il y a ces Muses mêmes, à la voix claire, qu'il a invoquées en commençant son discours et dont l'inspiration n'est pas sans risques. Or, quand ils résultent de telles influences, l'*enthousiasme* et la *possession*, la présence intérieure de quelque divinité, ne sont pas les plus belles formes de ces délires dont il sera plus tard question. Sur cette pente, Socrate est donc en danger d'en venir aux égarements de la *nympholepsie* (238 d déb.)[1]. Et c'est autre chose encore que ce délire corybantique où Phèdre est jeté par l'éloquence, autre chose que cette bacchanale dans laquelle il a entraîné Socrate (228 bc, 234 d), au point que le véritable auteur du premier discours de celui-ci, c'est Phèdre lui-même (242 de, 244 a) ! Sans doute cela n'est-il pas, et Socrate en fait à Phèdre le reproche, sans avoir contribué à le mener où il en est ; ce n'est pourtant encore qu'une sorte de vertige, dont il est légitime de parler avec ironie. Mais voici que l'apparition inattendue, sur ses lèvres, d'un hexamètre (241 d déb.) révèle à Socrate que, tout en parlant, il s'est à son insu élevé du ton du dithyrambe à celui de l'épopée : à quel diapason va-t-il donc monter, s'il continue ? Aussi se gardera-t-il bien de donner à Phèdre ce qu'attendait celui-ci : après le réquisitoire contre l'homme passionné d'amour, l'éloge de celui qui n'aime pas. Déjà c'était à sa honte et contre son gré qu'il avait repris le thème de Lysias : plutôt que de trahir, plus honteusement encore, les nobles enseignements dont il avait eu le bonheur de se souvenir, il aime mieux tout de suite s'en aller !

La voix du Démon : deuxième partie.

C'est alors que, au moment où dans cette intention il allait passer de l'autre côté de l'eau, il a entendu la voix de son démon, l'avertissant de n'en rien faire. Il avait eu auparavant, tandis qu'il parlait, la vague divination d'une faute personnelle, il s'était senti troublé et décontenancé, il

1. Voir la note de Thompson *ad loc.* et, ici, p. 20 n. 2. — Peut-être rappellerait-on utilement à ce propos que l'épilepsie s'appelait chez les Grecs le mal *sacré*.

avait obscurément senti que l'éloge dont les hommes honoreraient son langage pourrait bien signifier un péché contre les dieux (242 b-d) : l'amour dont les deux discours ont parlé est en effet un amour de gens sans noblesse, et non pas d'hommes libres (243 c)[1]. Mais c'est l'*admonition* démonique qui a vraiment permis à Socrate de prendre enfin pleine conscience de son péché. Il est donc difficile de ne pas voir là une coupe significative dans le développement du dialogue : à une inspiration qui venait d'en bas s'en substitue désormais une autre, qui vient d'en haut. Car un démon, selon la doctrine du *Banquet* (202 e sq.), est un médiateur : c'est grâce à lui que l'homme est capable de cette divination de l'âme dont Socrate s'était tout à l'heure jugé investi, et les divinités dont il lui porte le verbe sont des divinités vraiment souveraines. C'est donc, je crois, une erreur de considérer la discussion sur la rhétorique comme inaugurant la deuxième partie du dialogue : dès le début, la rhétorique était son cadre et nous ne sortons pas de ce cadre. Mais ce qui a complètement changé, c'est le rapport à ce cadre de son contenu : celui-ci était jusqu'à présent une image sans vérité, dont on n'a fait que rectifier le dessin sans en corriger l'inconvenance foncière ; c'est la réalité même de l'amour qu'enfermera désormais le cadre. La deuxième partie du *Phèdre*, comme partie distincte dans l'ensemble, me paraît donc être constituée par le second discours de Socrate.

Dans ce second discours, ce que Phèdre a surtout admiré, c'est la beauté de la forme (257 c). Or il s'était promis, avant de l'avoir entendu, d'obliger Lysias à entrer en compétition avec Socrate, en composant à son tour un éloge de l'amour (243 de). Il craint maintenant que cette compétition ne tourne pas à l'avantage de son héros, sans penser, bien entendu, à autre chose qu'à la difficulté pour Lysias de réaliser dans la forme une pareille élévation. Aussi bat-il prudemment en retraite et allègue-t-il, par anticipation, un prétexte pour excuser Lysias s'il garde le silence : déjà suspect aux politiques en crédit parce qu'il compose des discours et qu'il est un *logographe* (p. 56 n. 2), ne risquera-t-il

1. Socrate relève à cet égard des passages du discours de Lysias (232 cd, 233 c) et de son propre discours, 238 e-239 b.

pas ainsi de surexciter encore leur hostilité? Un homme public redoute en effet d'être appelé « sophiste » : cela reviendrait à dire qu'il est en dehors de la vie publique, travaillant en effet dans la coulisse pour ceux qui y participent [1]. N'y a-t-il pas toutefois, observe Socrate, quelque chose de déconcertant dans ce grief comme dans cette crainte (cf. 258 c)? Tout homme politique, qu'il soit comme Darius monarque absolu d'un grand royaume, ou bien comme Lycurgue et Solon orateur dans un État grec, n'est-il pas un *logographe*? Ses lois sont des écrits et qui sont destinés à d'autres, principalement à la postérité sur laquelle règneront ces lois. L'illustration que se sont acquise de tels « écrivains » prouve donc qu'il n'y a pas de mal, en soi et *absolument*, à se faire écrivain, et aussi bien dans des productions qui ne concernent pas le public, en prose tout comme en vers. La question est autre : c'est de savoir par quels caractères un mauvais écrit se distingue d'un bon. A-t-on besoin d'examiner cette question de valeur *relative*? N'en aurait-on pas besoin, ce ne serait pas une raison pour ne pas goûter un vif plaisir à faire un tel examen [2]. En tout cas, que ce soit ou non un besoin, que ce doive être un plaisir ou non, ce n'est pas le loisir qui manque à Socrate et à Phèdre.

1. La question d'émoluments est ici secondaire. Ce qui importe surtout, c'est qu'un sophiste, un logographe, un maître de rhétorique ont un faux talent, puisque ce sont des orateurs qui ne parlent pas, des plaideurs qui ne sont pas partie au procès qu'ils plaident, des politiques qui ne prennent pas part à la vie publique ; ils sont comme des flûtistes qui ne joueraient pas de la flûte, mais se borneraient à en fabriquer à l'usage de ceux qui en jouent (cf. *Euthydème* 288 d-290 a). Il est possible que le passage 257 c d soit une allusion aux déceptions politiques de Lysias (cf. Notice, p. xvi sq.). Mais il pourrait s'appliquer, presque aussi bien, à Isocrate (cf. p. xxiv sq.).

2. 258 d e et la n. 1 de la p. 59. Quand Platon fait dire à Phèdre que l'épithète de *serviles* est donnée, ou a été donnée, aux plaisirs qui sont dans la dépendance d'un besoin, fait-il allusion à l'emploi de cette formule par quelque autre, ou par lui-même ? Du moins n'est-ce pas, comme on le dit parfois, un renvoi au *Phédon* 69 b (car ce qui à cet endroit est dit *servile*, ce n'est pas le plaisir, c'est une certaine espèce de vertu [de même *République* IV 430 b, pour une certaine espèce de courage]), mais peut-être à 66 cd.

Le mythe des Cigales.

C'est en effet justement l'heure de la sieste : vont-ils l'employer à dormir, au lieu de discuter la question qui s'offre à leur examen ? Ils ne doivent pas, pareils à des esclaves ou à des bêtes, se laisser vaincre par la chaleur ; le chant ensorceleur des cigales ne les captivera pas, pour leur perte, comme dans l'*Odyssée* celui des Sirènes. Ils peuvent espérer au contraire que, d'avoir résisté à leurs enchantements en employant le temps à philosopher, cela leur vaudra l'avantage d'être signalés par ces déléguées et ces interprètes des Muses à celles d'entre ces dernières qui ont le plus noble rang. Elles sont nommées : c'est Calliope, l'aînée, et sa cadette, Uranie. Or la première est, d'après la tradition la plus ordinaire, muse de l'épopée et de l'éloquence, la seconde, de l'astronomie ; leur commune musique est la plus belle de toutes (p. 29 n. 1 et p. 60 n. 1). Je crois apercevoir là un ensemble significatif de notations. Il y a d'abord l'idée d'une hiérarchie parmi les Muses et dans l'ordre de leurs fonctions. Socrate leur avait demandé, à toutes indistinctement, l'inspiration de son premier discours, et on se rappelle où cela le conduisit. Or c'est quand il était parvenu au ton de l'épopée qu'il s'est refusé à continuer par peur d'un pire danger et qu'il a entendu l'avertissement de son Démon. Mais voici maintenant qu'il distingue entre les Muses et que, conformément d'ailleurs à la tradition, il donne à Calliope la première place. Est-ce au titre seulement de l'épopée et de l'éloquence ? La subordination d'Uranie, muse des choses du ciel, à l'égard de Calliope, suggère l'idée que la double fonction de celle-ci relève en effet de quelque principe commun, qui ne peut être que la philosophie [1]. Il y aurait donc là, au moins pour ce qui regarde l'éloquence, une sorte de présage de l'existence d'une rhétorique philosophique et de sa relation nécessaire avec l'étude du ciel et de la nature entière (269 d sqq., surtout e-270 c). Au surplus ce qui est dit de l'incomparable valeur de « la musique » de ces deux Muses est tout à fait dans le sens de ce qu'on lit dans le *Timée* (47 de), où les mouvements de notre âme, leur harmonie et leur rythme, sont

1. Que Calliope fût chez les Pythagoriciens le nom de la philosophie (p. 60 n. 1), Maxime de Tyr (VII 2. 63) est seul à le dire, mais peut-être à bon droit ; cf. Empédocle, fr. 131 Diels.

manifestemont liés, à la fois à la musique proprement dite et à l'astronomie, dont on connaît d'autre part l'étroite correspondance. En second lieu, ce sont les cigales elles-mêmes qui sont en quelque sorte promues en dignité. Elles se rattachaient tout à l'heure à cet ensemble d'influences locales qui ont inspiré à Socrate une éloquence mensongère (cf. 262 d). Maintenant encore ce sont des sorcières, dont l'inlassable claquette travaille à endormir la pensée du philosophe. Ces sorcières toutefois récompensent celui qui résiste à leurs maléfices : si Phèdre et Socrate ne trahissent pas la philosophie au profit d'un repos animal, s'ils persévèrent dans leur enquête sur la rhétorique, ce sont elles qui devant Calliope et Uranie en porteront témoignage.

Ainsi le mythe des Cigales serait autre chose qu'un intermède. Il est comparable à ce qu'est dans le *Phédon* (84 e-85 b) le mythe des Cygnes, les oiseaux d'Apollon, qui rappelle le thème apollinien du début (60 e-61 b) pour en faire repartir ensuite le dialogue. De même, le mythe des Cigales est comme le pivot du *Phèdre*. Le second discours de Socrate nous a fait monter jusqu'au plan le plus élevé dans la conception de l'amour. Mais nous n'en avions pas fini avec la rhétorique et il nous faut revenir à notre point de départ. Ce sera pourtant dans d'autres conditions, et l'objet de cet intermède apparent est de le faire sentir. Un nouvel exemplaire de discours s'est en effet ajouté à ceux qui remplissaient la première partie. Du point de vue supérieur jusqu'où il nous a élevés, nous recommencerons notre enquête, mais avec de plus vastes horizons, non pas seulement sur la rhétorique, mais sur le rapport qui l'unit à l'amour et au-dedans de l'âme. Nous voici donc au seuil d'une troisième partie ; elle se lie aux deux autres de la façon la plus intime et elle en fait comprendre la destination. C'est un nouveau motif de reconnaître combien est solide, et même particulièrement serrée, la texture du dialogue.

La troisième partie.

Cette troisième partie peut à son tour se subdiviser en trois sections. Dans la première, après avoir déterminé les conditions les plus générales auxquelles doit satisfaire toute œuvre d'un art quelconque, on s'interroge sur les œuvres que produit l'usage de la rhétorique; et d'autre part, en

expérimentant sur des exemples, on cherche dans quel cas l'usage ne satisfait pas du tout à ces conditions générales, ou bien y satisfait d'une façon incomplète, ou enfin totalement. Une seconde section envisage l'enseignement de la rhétorique, et dans ce qu'il comporte, et par rapport à la contribution historique des Maîtres à la constitution de l'art enseigné sous ce nom. Enfin, dans la dernière section, à cette rhétorique de fait Platon oppose ce qu'on pourrait appeler une rhétorique de droit, rhétorique philosophique qui n'est autre chose qu'une mise en œuvre pratique de sa dialectique[1].

Quels sont les droits de la rhétorique à se dire un art ?

I — A. La question à examiner en premier lieu (259 e sqq.) est celle qui a été posée tout à l'heure (258 d) : comment et pourquoi parler et écrire, actes qui en eux-mêmes n'ont rien de répréhensible, ni, ajouterions-nous, de spécifiquement méritoire, peuvent-ils être tantôt quelque chose de mauvais et tantôt quelque chose de bon ? Ce dernier résultat, Socrate en a la certitude, ne sera obtenu qu'à une condition : connaître ce qui est la vérité sur le sujet dont on traite. Ce n'est pas là pourtant ce que Phèdre a appris à l'école de la rhétorique : si le but à atteindre est de persuader des auditeurs (ou des lecteurs), ce n'est pas le vrai qu'il importe de savoir, sur la justice par exemple, mais uniquement, puisque ce sont eux qui doivent juger et décider, quelle est là-dessus leur opinion, de façon à utiliser cette opinion pour produire en eux telle conviction qu'on veut obtenir. Soit ! réplique Socrate, appliquons donc ceci à un exemple : je ne sais pas ce qu'est un cheval ; je sais uniquement que, dans l'opinion de Phèdre, c'est entre les animaux domestiques celui dont les oreilles sont les plus longues ; la rhétorique m'autorisera-t-elle à lui persuader, en conformité avec cette opinion, qu'il fera bien, ayant

1. La prédilection de Platon pour les divisions ternaires se manifestait dans le *Phédon* et dans le *Banquet*. De fait, ici, cette troisième partie est à la première, j'ai tenté de le montrer, dans un rapport dont la seconde est justement la clef. Est-ce à dire pourtant qu'elle doive comprendre tout le reste du dialogue ? Je ne le pense pas : dans ce reste, en effet, il y a une coupe si nettement marquée à 274 b, qu'il me semble impossible de ne pas considérer comme une partie distincte tout ce qui concerne la valeur propre de l'écrit.

besoin d'un cheval pour la guerre, d'acheter cet animal aux longues oreilles ? Il n'y a qu'à transporter cet exemple au cas de la distinction du bien et du mal, pour se rendre compte de ce que peut valoir en ses fruits une rhétorique ainsi conçue. Peut-être y a-t-il cependant, dans l'expression d'un tel grief, une simplicité quelque peu brutale. La rhétorique, par la voix d'un de ses suppôts (Notice, p. CLXVIII sqq.), répondra que la connaissance de la vérité est préliminaire sans doute, mais insuffisante pour savoir persuader et que, si le but du discours est de persuader, on ne saurait se passer de la rhétorique, l'art qui en enseigne le moyen. — Ainsi une sorte de procès est engagé, où la rhétorique est défenderesse. Le demandeur lui refuse le droit, telle qu'en fait elle se comporte, de se dire un art, une discipline capable d'être transmise par l'enseignement ; il soutient qu'elle n'est au contraire qu'une grossière routine. Il procède donc, selon l'usage, à l'interrogatoire de la partie adverse (p. 62 n. 3).

La rhétorique comme « psychagogie » de l'illusion.

B. Le but de la rhétorique, demandera-t-il, n'est-ce pas de « diriger les âmes » par la parole, d'être une *psychagogie*[1], comme il existe une pédagogie dont le but est de diriger l'enfance ? Est-elle cela dans toutes les circonstances possibles, soit publiques, devant l'Assemblée du Peuple ou au Tribunal, soit privées, et quelle que soit d'ailleurs l'importance du sujet ou l'étendue du discours ? C'est seulement, répond la rhétorique, dans les deux premiers cas, ce qui implique que le sujet est important et que le discours sera étendu. Mais, riposte le demandeur, dans l'Assemblée ou au Tribunal n'est-ce pas une controverse qui s'engage, une *antilogie*, où s'affrontent deux parties dont chacune cherche à faire croire aux mêmes gens que la même chose est juste ou injuste, bonne ou mauvaise ? Or n'est-ce pas ce qui se passe aussi dans des discussions en petit cercle et portant sur de petits intérêts, ainsi l'argumentation de Zénon d'Élée sur la pluralité et le mouvement ? C'est donc que le domaine de la rhéto-

1. Sur cette expression, cf. p. CXLIII et CXLVII. Je m'attache seulement ici à marquer l'enchaînement des idées ; ces questions seront examinées spécialement dans la section *VI*.

rique est bien plus vaste qu'elle ne le croit, mais que, d'autre part, son caractère essentiel est de s'appliquer, autant que faire se peut et à l'égard de gens capables de s'y laisser prendre [1], à assimiler ceci à cela qui en diffère et à seule fin de créer une illusion, ou bien au contraire à déjouer dans le discours d'autrui de telles assimilations illusoires. Or, comment pourra-t-on pratiquer contre autrui cet art d'illusion, ou bien éviter d'en être dupe soi-même, si l'on n'est pas capable de distinguer des choses qui se ressemblent ? Car le terrain privilégié d'un tel illusionnisme est celui sur lequel on peut insensiblement glisser d'un terme à celui qui en est réellement le contraire [2]. Produire l'illusion aussi bien que la discerner suppose donc qu'on ne se contente pas d'opérer sur des opinions incertaines et vagues, mais que l'on connaît l'essence vraie de ce qui, peu ou prou, se ressemble [3]. Autrement, la rhétorique n'a aucun droit de se présenter à la barre pour prétendre qu'elle est un art.

Le recours aux exemples.

C. Mais tout cela n'est-il pas trop peu concret ? Pour nous rendre compte de la différence qui sépare un discours fait avec art d'un discours sans art, considérons, dit Socrate, les trois discours qui ont été prononcés sur l'amour : celui de Lysias et les deux miens. Et Phèdre d'approuver ; élève des rhéteurs, il est en effet habitué à étudier sur des « exemples »,

1. A 261 e 3 οἷς est, je crois, un masculin et, de même, ἐν τοῖς ἄλλοις 262 a 11. Cette proposition correspond à celle de c 10 sq., où Platon a distingué entre l'*objet* dont on parle et les *sujets* à qui l'on s'adresse. Nous savons tous ce que c'est qu'un âne et ce que c'est qu'un cheval ; on n'a donc aucune chance de faire prendre à quelqu'un un âne pour un cheval ; c'est ce qui faisait de l'exemple précédent un argument à la fois comique et péremptoire. Mais il n'en est pas ainsi pour le juste et l'injuste ; aussi, devant des *sujets* qui, sur ces *objets*, ignorent la vérité, aura-t-on beau jeu pour tout brouiller sans qu'ils s'en aperçoivent.

2. Le genre « ressemblance », dit le *Sophiste* (231 a) exige qu'on soit constamment sur ses gardes, car « il n'y a pas de genre plus *glissant* ».

3. Il suit de là qu'en cette matière l'art véritable ne peut appartenir qu'à celui qui emploie à faire illusion un savoir authentique ou qui joue, comme Socrate, la comédie de l'*inscience*. Cela rappelle, la

qui sont les compositions « épidictiques » du maître. Oui, poursuit Socrate, c'est une heureuse chance, vraiment, qu'aient été prononcés les deux discours qui offrent quelque exemple de la façon dont on peut, bien qu'on connaisse la vérité, se faire de la parole un jeu pour égarer ceux qui vous écoutent (cf. 265 c *s. fin.*). Les deux discours en question ne peuvent être, à mon avis, que le discours de Lysias et le premier discours de Socrate [1]. N'est-ce pas tout d'abord une heureuse chance que Socrate ait rencontré Phèdre et qu'ainsi il ait connu le discours de Lysias? De plus, c'est encore un hasard, heureux en un sens, que du lieu même où ils se sont arrêtés émanent tant d'influences particulières (cf. p. xxxii sq.), sans lesquelles jamais Socrate n'eût cédé aux objurgations de Phèdre ni repris à son tour le thème de Lysias. D'un autre

suite l'indique assez clairement (262 d et p. 66 n. 2), l'audacieux paradoxe par lequel Platon, jeune encore, traduisait en termes saisissants sa conviction profonde de la valeur absolue du savoir, le paradoxe de l'*Hippias minor*. En même temps, cela annonce l'analyse, plus subtile et plus nuancée que Platon, vieillard, consacre à la question dans le *Sophiste* (233 a-236 d et surtout 266 d jusqu'à la fin du dialogue); analyse préparée d'ailleurs par celle qu'on trouve au livre X de la *République*, notamment 596 a-603 a. Ces analyses envisagent la *mimétique*, l'art de l'imitation. Dans cet art le *Sophiste* distingue explicitement une production de réalités vraies, qui sont des copies, et une production de simulacres, qui sont de fausses apparences. Mais, parmi les simulateurs dont les produits sont de ce dernier genre, il distingue ceux qui ont la connaissance vraie de ce qu'ils imitent et ceux qui en sont dépourvus : l'art des premiers est une mimétique *informée* (ἱστορική τις μίμησις) et celui des autres, une mimétique d'*opinion*, une *doxomimétique*. Puis entre ces derniers apparaît encore une nouvelle distinction : il y a le simulateur *candide* (εὐήθης), qui croit savoir ce que réellement il ignore (ce serait ici le public, qui se croit en état de juger et de décider, cf. 260 a) et le simulateur *astucieux* (εἰρωνικός, cf. ici 271 c déb.), qui affiche extérieurement un savoir dont, au-dedans de lui-même, il sent l'effroyable néant; selon que son hypocrisie s'exerce dans des assemblées publiques ou dans des réunions privées, en longs discours ou bien en argumentations, c'est ou bien un orateur populaire ou bien un sophiste. Dans l'un des cas comme dans l'autre, le *Phèdre* dirait, d'une façon générale, que c'est un *orateur* (cf. p. xx n. 3).

1. Sur ce point je m'écarte à regret de l'opinion de M. Bourguet : il s'agit ici d'après lui (*art. cit.* p. 338) des deux discours de Socrate.

côté, jouer de l'éloquence pour tromper l'auditeur quoiqu'on sache soi-même ce qui est vrai, cela convient seulement, et au discours de Lysias en une acception ironique et comme si celui-ci dissimulait ce que réellement il sait (comparer 271 c déb.), et au premier discours de Socrate, puisque le mensonge de ce discours est celui de l'homme qui sait ce qui est vrai. Sans doute une telle connaissance de la vérité est-elle pareillement impliquée par le second discours ; sans doute celui-ci est-il pareillement un jeu oratoire (cf. 265 c, déb. et fin) ; sans doute aussi suppose-t-il une heureuse chance, savoir que la voix démonique soit intervenue pour déterminer Socrate à sa « palinodie ». Il n'en est pas moins vrai qu'il n'a rien à voir avec l'opposition, si nettement marquée ici, entre vérité au-dedans de la pensée et mensonge dans l'expression de cette pensée au dehors. Enfin n'est-ce pas intentionnellement, plutôt que par négligence grammaticale, que, parlant *des deux* discours, Platon a écrit qu'ils contiennent *un* exemple d'une telle opposition ? En fait, d'ailleurs, c'est par le discours de Lysias que commencera cette leçon des exemples ; la critique qu'on en a faite du point de vue de la forme doit tout naturellement dispenser d'examiner *pour lui-même* le premier discours de Socrate, car il en corrigeait seulement les défauts de forme ; l'unique leçon à en tirer, on le voit en effet (265 a), est celle qui résulte de sa *relation* au second discours, en tant qu'avec celui-ci la considération du fond remplace celle de la forme, et que la vérité y est cette fois proclamée par l'homme qui la connaît. Ainsi les trois discours seraient trois exemples : celui de Lysias, de jeu mensonger sans art ; le premier des discours de Socrate, de jeu mensonger avec art ; le second, de jeu à la fois véridique et plein d'art.

La critique du discours de Lysias (262 d fin sqq.) porte sur deux points. Le premier précise des indications antérieures (cf. 261 cd) : le domaine où se meut la rhétorique dans toute son extension, c'est celui de ressemblances qui favorisent le passage inaperçu d'une notion à son opposé. Ici ce sont de nouveau les notions de juste et d'injuste, de bien et de mal qui servent d'exemple pour montrer que nulle part la rhétorique n'est plus à son aise pour produire l'illusion que sur les sujets qui prêtent à controverse, étant de ceux sur lesquels flotte, hésitante, la pensée, non seulement de divers hommes, mais de chacun de nous en des moments divers. Pour parler

ou écrire avec art il est donc indispensable d'avoir tout d'abord déterminé si tel n'est pas le cas du sujet à traiter et, ensuite, de s'être mis d'accord sur une définition de la chose dont il s'agit (cf. 237 c, 277 b). Or c'est précisément le cas de l'amour : sans quoi Socrate n'aurait pu à son égard adopter successivement dans ses deux discours deux attitudes contraires. Lysias est donc fautif de n'avoir point, comme l'a fait Socrate au début de son premier discours, défini la conception qu'il s'en faisait. — Le second point sur lequel on voit que Lysias a manqué d'art (263 e déb.) se lie à cette première faute : ne sachant pas de quoi il parlait, il ne pouvait ordonner convenablement son discours ; il a commencé par la fin ; l'ordre des parties, étant indifférent, est interchangeable. C'est donc une composition inorganique.

Ce qu'en premier lieu révèle d'autre part l'exemple de la *relation* qui existe entre les deux discours de Socrate (264 e sqq.), c'est l'importance significative de leur *contrariété*. Cette contrariété nous mène en effet à reconnaître qu'il y a deux espèces du délire, dont l'une est une vraie maladie dans laquelle déchoit notre nature humaine, tandis que l'autre est une possession divine par laquelle nous sommes au contraire élevés au-dessus de nous-mêmes. Il est possible que la première espèce corresponde à ces délires dont parle le *Timée* (86 b sqq.) et qui sont suffisamment expliqués par des états du corps. Mais il me paraît plus probable, étant donnée la façon dont cette distinction est introduite, qu'elle doit être rapportée à la différence d'inspiration, déjà notée, des deux discours (cf. p. XXXII sqq.). Or l'amour, de son côté, a été reconnu pour être un délire, aussi bien par le premier discours (241 a 4, b 8 ; cf. 238 e fin) que par le second. En raison toutefois de cette différence d'inspiration, le premier a considéré ce délire comme un mal : jeu impie ; le second y a vu au contraire la plus belle des formes de délire qu'il a distinguées [1] : jeu sacré et qui rend au dieu Amour l'hommage auquel il a droit. Peu importe à quoi Platon a pu penser au

1. Il est assez surprenant que Platon présente à 265 b la distribution des quatre formes du délire entre quatre divinités comme si elle correspondait exactement à la division de 244 b sqq., alors qu'elle constitue une nouveauté réelle. On ne peut cependant soupçonner ici une interpolation.

juste quand il avoue n'avoir sans doute pas réussi à garder le contact avec la vérité (p. 71 n. 2); l'essentiel, c'est que cet hommage est lyrique et mythique, et que le moment où Platon caractérise ainsi son deuxième discours est celui où il introduit la notion de la méthode dialectique (265 bc). En tant qu'il est un hymne mythologique, ce deuxième discours est en lui-même un *mélange*, c'est-à-dire qu'à la fiction poétique se mêle une vérité. Mais ce n'est pas par lui-même qu'il a motivé l'introduction de la dialectique, c'est par son opposition au premier discours et, comme dit Platon, par la façon dont on a pu passer ainsi du blâme à l'éloge, reconnaître la nécessité d'une division, donc d'une spécification. Aussi, quand Socrate, un peu plus loin (e), parle des deux discours grâce auxquels ce résultat a été obtenu, est-il évident qu'il ne s'agit plus des deux discours, pareillement mensongers, dont il était tout à l'heure question (262 c fin): celui de Lysias est explicitement mis hors de cause (264 e), et ce qui est par conséquent instructif, c'est la relation du second discours de Socrate au premier. Or ils ont envisagé l'égarement d'esprit dans l'unicité de sa nature; mais, tandis que l'un a taillé d'un côté et ainsi a abouti à déterminer la branche gauche et funeste de cette nature, l'autre a taillé du côté droit et abouti à déterminer une branche droite, ce qui lui a permis de découvrir une sorte divine d'amour, qu'il a louée comme il convient (265 e sq.). En résumé, si l'on veut être capable de comprendre comment à une rhétorique fondée sur le pur empirisme on pourra substituer une rhétorique philosophique, il est également impossible d'isoler le premier discours de Socrate de celui de Lysias et, l'un de l'autre, les deux discours de Socrate. Ainsi se manifeste à nouveau, et d'une façon particulièrement éclatante, l'unité de composition du dialogue, puisqu'ainsi on voit quelle étroite solidarité lie l'examen de la rhétorique à la conception de l'amour.

La rhétorique actuelle.

II. — Mais Phèdre ne connaît qu'une rhétorique, celle des rhéteurs qui sont ses maîtres: une rhétorique qui dépendrait de la dialectique ne dit rien à son esprit (cf. p. 73 n. 3). Il réclame donc qu'au contraire, en face de la dialectique, on envisage la rhétorique en elle-même et à titre de genre indépendant (266 c). Si c'est une discipline autonome, elle

doit avoir des règles techniques qui lui soient propres (cf. 269 bc). Aussi y a-t-il lieu de passer en revue le contenu des livres où cette discipline est exposée, de nommer quelques-uns des maîtres qui en ont fait profession (cf. section *VI*). Ce qui seul à la vérité nous intéresse présentement et par rapport au développement du dialogue, c'est l'examen critique de cette prétendue discipline (268 a sqq.) : c'est en effet de cet examen que sortira, réclamée par Phèdre lui-même (269 c), la notion d'une rhétorique qui mérite d'être appelée un art. Cet examen se fait par une méthode comparative : quelles sont les exigences des arts incontestables et, pour ainsi dire, constitués, ayant des représentants illustres et dont l'avis fait autorité quant aux exigences de chacun de ces arts ? Or le médecin, le poète tragique, le musicien s'accordent à reconnaître que l'exercice de leur art suppose des études préliminaires spéciales : un médecin par exemple, avant de soigner des malades, doit avoir appris quel est l'équilibre du chaud et du froid dont est faite la santé, quelles sont les espèces de perturbations qui peuvent survenir dans cet équilibre générique, quelles sont pour chaque effet curatif à obtenir les ressources de la thérapeutique. Mais il sait aussi que de telles connaissances, purement formelles, ne suffisent pas pour être capable de guérir quelqu'un : la grande affaire, c'est de les organiser et de les mettre en œuvre en les adaptant à des sujets individuels et à des circonstances singulières (268 b *s. fin.* ; cf. 270 b). Tout au contraire, la rhétorique met le tout de l'art dans une théorie qui ne concerne que les éléments, qui est scolaire et livresque, qui se flatte d'être exhaustive parce que, dans l'abstrait et artificiellement, elle envisage les opposés d'un même genre. Quant au surplus, qui est véritablement l'essentiel, elle n'en a cure et c'est affaire aux élèves de se débrouiller tout seuls quand ils auront à parler ou à écrire. Or ce surplus, il n'y a que l'exercice de la dialectique qui puisse le donner (269 bc). C'est justement ce qu'expliquera Platon par la suite quand il parlera de la rhétorique philosophique[1].

1. Surtout 271 c-272 b. C'est de cette déficience de la rhétorique actuelle que témoignait déjà l'examen critique du discours de Lysias, 235 e sq., 262 d-264 e.

La vraie rhétorique.

III. — Celle-ci, la vraie, Platon l'envisage à trois points de vue : il en détermine les conditions, il en explique la méthode, il en précise l'objet par opposition à la rhétorique actuelle.

A. Il commence par prendre à son compte, pour le moment du moins, une proposition qui n'était sans doute déjà qu'un lieu commun[1], mais il en renouvelle complètement l'esprit par le commentaire qu'il fait ici du mot *savoir*. Les dons naturels sont assurément indispensables à l'orateur. Mais, comme il va le montrer par l'exemple de Périclès (270 cd[2]), ces dons ne sont rien s'ils ne sont soutenus et consolidés par un savoir authentique et approprié, si l'on ne rencontre en outre le maître capable de réaliser un tel accord, si l'on ne pratique enfin la méthode qui convient à l'usage de ce savoir. N'est-ce pas justement toute la doctrine de l'éducation dans la *République* ? Elle définit le naturel philosophe, en même temps qu'elle explique comment il se corrompt (VI 485 a-487 a, 489 e-495 c) ; elle indique par quelle sorte d'instruction, d'abord scientifique, proprement philosophique ou dialectique ensuite, et qui est l'instruction donnée par les maîtres de

1. On la rencontre, à peu de chose près, dans Protagoras (*Vorsokratiker* ch. 74, B 3) ; sous la même forme qu'ici, dans l'écrit connu sous le nom d'*Anonyme de Jamblique* et qui est probablement contemporain de la guerre du Péloponnèse (95, 13 sqq. Pistelli = *Vorsokr.* ch. 82, 1-3 ; dans les *Doubles raisons* (δισσοὶ λόγοι ou *Dialexeïs*) 9, 2-4 (chap. 83 des *Vorsokr.*) ; dans l'écrit hippocratique *Sur la loi* 2 (IV 638 Littré). Voilà pour le ve siècle ; mais au temps de Platon d'autres que lui l'utilisent également comme un principe, cf. p. CXLVI, CLI n. 1 et CLXVIII.

2. Il ne me paraît guère douteux, malgré l'opinion contraire de Burnet, que à 270 a 5 il faille lire, avec les meilleurs mss. et avec Hermias, ἀνοίας, *absence d'intelligence*, et non διανοίας, *pensée discursive* (par opposition à l'Intelligence souveraine). Mais il est peu vraisemblable que, comme le voudrait Hermias (244, 15), l'*absence d'intelligence* désigne la matière, c'est-à-dire le mélange infini des particules, sur laquelle, d'après Anaxagore, agit l'Intelligence. Il y a là, me semble-t-il, une plaisanterie, à la fois sur l'impopularité où finit par tomber l'ami du *Nous*, c'est-à-dire Périclès, et sur le procès intenté au *Nous* lui-même, c'est-à-dire à Anaxagore : c'est ainsi qu'ils en sont venus à connaître, l'un comme l'autre, l'envers de l'intelligence, autrement dit l'*anoia*.

l'Académie, un tel naturel sera conservé ; elle suppose enfin des exercices appropriés d'entraînement (VII 521 c sqq., 535 a sqq.). Le caractère fondamental du savoir ainsi acquis, c'est, nous le voyons ici, qu'il soit désintéressé et général : désintéressé (269 d, 270 a), ce qui le fait prendre par les sots pour un vain bavardage et une rêverie « dans la lune », et, pour le caractériser, le *Phèdre* use des mêmes termes que la *République* (VI 488 e sq.[1]) ; général (270 bc), parce que chaque chose est solidaire du tout, et c'est la *République* encore qui insiste (VII 537 c) sur l'aptitude caractéristique du dialecticien philosophe à voir les choses dans leur ensemble, à être un esprit *synoptique*. Là-dessus Platon indique à quelles conditions générales la recherche doit satisfaire pour n'être pas un tâtonnement d'aveugle[2], à quelles conditions d'autre part devrait avoir satisfait la rhétorique avant de prétendre se constituer en discipline autonome (270 c sqq.). Ce n'est pas encore la détermination de sa méthode propre, mais c'est ce qui y achemine. L'exemple de la médecine lui sert à expliquer sa pensée. On ne peut en effet soigner le corps sans savoir de quel ensemble naturel il fait partie, sans savoir quelle en est la nature et si elle est simple ou composée, sans connaître, dans ce dernier cas, le nombre des parties composantes et la fonction de chacune d'elles, sans avoir déterminé dans ce domaine toutes les actions et les effets qu'il est utile de connaître. Si donc la rhétorique est une *psychagogie* et si, par conséquent, son objet est l'âme pour y produire la persuasion, c'est ainsi qu'elle devrait procéder, considérant d'une part les espèces d'âmes et, de l'autre, les espèces de discours, déterminant sur quelles âmes agiront tels discours (cf. CXLVII sqq.). Mais comment cela se comprendrait-il si le second discours de Socrate sur l'amour ne nous avait en effet pourvus d'une théorie de la composition de l'âme ? Une classification des genres d'âmes ne s'explique que par la prépondérance de tel ou tel des éléments opposés entre lesquels normalement il doit y avoir harmonie : n'est-ce pas ainsi que s'explique la diversité des tempéraments physiques et la possibilité de les classer ? Ainsi, une fois de plus, la relation du second discours

1. Cf. p. 79 n. 2. Voir en outre *Parménide* 135 d.

2. On pourrait utilement comparer le passage de 270 d e avec le début de la IVe des *Regulae* de Descartes.

à l'ensemble est évidente, et en même temps on voit en quoi ce discours sur l'Amour est un exemple de ce qu'est une rhétorique fructueuse et qui tend à la vérité.

B. Voilà donc la vraie façon, qui n'est pas celle dont parlent en fait les Maîtres, de bien parler et de bien écrire. Mais Phèdre, cette fois encore, n'a pas compris : il ne voit pas que la méthode de la rhétorique est impliquée par les conditions de ce qu'elle doit être et il demande quelle peut bien être cette façon de s'y prendre. Ainsi Socrate se trouve amené, en reprenant ce qu'il a déjà dit, à déterminer avec une précision accrue la méthode propre de la vraie rhétorique (271 c)[1]. Ici, il insiste davantage sur la classification des genres de l'éloquence, tantôt brève, tantôt émouvante, tantôt indignée, faisant siennes, au moins provisoirement, les distinctions des rhéteurs. Mais le plus important de cette théorie, c'est que la seule rhétorique constituant un enseignement positif est celle qui ne se fonde pas seulement sur une classification *parallèle* des âmes et des discours, mais qui en outre envisage spécialement leur *interaction*. Au lieu en effet de laisser à l'élève le soin de se tirer tout seul d'affaire en face des cas concrets (cf. 269 c, 277 c *s. in.*), elle l'aura instruit de la même manière que, par la clinique, un médecin apprend à ses élèves à approprier la médication au tempérament du malade et aux circonstances de la maladie (cf. 268 b, 270 b). Instruit par une telle rhétorique, dont la culture dialectique est la base (cf. 266 b, 269 b, 273 d e), un élève saura, le moment venu, quel langage il doit tenir à

1. Cf. p. 82 n. 2 : je ne crois pas que αὐτὰ μὲν τὰ ῥήματα εἰπεῖν 271 c 6 puisse signifier : *dire la chose en termes propres*. Toute la suite ne consiste-t-elle pas en effet à dire *en termes propres* la « façon de s'y prendre » (cf. b 7 οὔτοι ἄλλως, c 3 τὸν τρόπον τοῦτον, c 5 τίνα τοῦτον ⟨τὸν τρόπον⟩;) ? D'un autre côté, l'opposition (marquée par μέν... δέ) ne se comprend plus entre ce qui présente de la difficulté et ce qu'au contraire Socrate se dit prêt à montrer et qui concerne précisément la *façon* dont on *doit* s'y prendre *pour* faire œuvre d'art en parlant ou en écrivant (ὡς δὲ δεῖ γράφειν, εἰ μέλλει...). En d'autres termes, tandis que Phèdre, ainsi que l'y ont habitué ses maîtres, attend un *modèle* ou un *corrigé* qui lui donne « les phrases elles-mêmes », un « dites ceci, dites cela », où sera mise en action la méthode de l'Art, c'est seulement une *théorie* de cette méthode que Socrate est prêt à lui offrir.

tels auditeurs, par rapport à telles conjonctures, et aussi quelles sont celles dans lesquelles il est au contraire opportun de se taire (271 d fin, e-272 c; cf. 270 e). Bref, à une théorie qui reste théorique ou formelle et qui est dépourvue d'efficacité, se substitue une théorie qui est théorie de la pratique et qui s'applique à un contenu réel. Ainsi se trouve finalement confirmée, parmi les facteurs qui conditionnent le mérite de l'orateur et de l'écrivain, la prééminence décisive du savoir.

C. On voit mieux maintenant ce qui creuse un abîme entre la fausse rhétorique et la vraie, entre la rhétorique de fait et la rhétorique de droit : c'est que l'objet de la première est la vraisemblance, celui de la seconde, la vérité et que, en fin de compte, seul est apte à produire la vraisemblance qui connaît aussi la vérité. Sur ce point encore, le dialogue ne fait que reprendre des idées déjà exposées et auxquelles des renvois sont fréquemment indiqués ; mais elles sont mises ici dans la lumière qui doit leur donner toute leur valeur significative. Socrate commence par réfuter une objection des maîtres de rhétorique : s'il y a, disent-ils, une voie très courte pour atteindre le but de l'Art, à quoi bon en préconiser une qui au contraire comporte tant de longueurs et de circuits ? Oui, répliquera-t-on, s'il ne s'agit en effet, comme on le voit dans les débats des tribunaux, que d'une routine du mensonge (272 e-273 c), dont le but est de faire illusion à un juge qui n'a ni le désir ni le loisir de s'enquérir de la vérité, pas plus sur le fait en cause que sur la différence du juste et de l'injuste [1]. Quand c'est à des sommets qu'on aspire à s'élever, on ne reculera pas devant la peine que coûtent les longs circuits [2]. La rapidité de la marche, dira de même le *Politique* (286 d-287 a), est un avantage de second ordre, et, s'il faut un long circuit pour nous rendre meilleurs dialecticiens, plus habiles à faire toutes les spécifications

1. Comparer *Gorgias* 455 a et surtout *Théétète* 201 a-c.

2. Cf. p. 84 n. 1. La phrase finale de Socrate à 274 a sur l'acceptation anticipée de toutes les conséquences que peut entraîner la poursuite d'une si magnifique espérance rappelle le « beau risque » que, dans le *Phédon* (114 d ; cf. 84 a b), le philosophe accepte de courir en pariant pour la croyance à l'immortalité et pour ce qu'elle exige de lui dans sa vie présente.

nécessaires, c'est cette voie qui dans notre estime mérite le meilleur rang. — Le second point est plus important encore : le but apparent de la rhétorique, savoir l'action sociale de ma pensée sur celle d'autrui par le moyen d'un discours adapté à cette fin, n'en est pas le vrai but si ce n'est par surcroît ; ce but c'est, par mon effort vers la vérité, de travailler à complaire à des dieux bons ou, en d'autres termes, de travailler à m'élever vers un idéal dont la souveraine beauté embellira jusqu'à ces objets secondaires ou surérogatoires de mon activité (273 e sq.)[1]. Ici encore, le *Politique* nous fournit un commentaire instructif : quand, pour arriver à définir le politique, nous envisageons l'art du tisserand, notre but véritable n'est pas celui-là ; il est au delà, et c'est de nous rendre plus habiles dialecticiens (286 d). Ainsi, dirons-nous, une étude de la rhétorique n'est sans doute pas notre objet dernier : le problème de l'amour, qui un moment a paru n'être que l'occasion d'exemples utiles pour cette étude, s'affirme comme le problème essentiel ; l'amour est en effet, dans le fond de sa nature, aspiration vers l'idéal, et cet idéal, qui est le bien de l'âme, elle devient par l'amour capable de le retrouver et de rentrer ainsi dans sa légitime patrie.

La quatrième partie.

A cet endroit (274 b), le développement du dialogue accuse, ainsi qu'on l'a déjà noté en passant (p. xxxviii n. 1), une division assez franche pour qu'on y voie, non pas une nouvelle section de la troisième partie, mais vraiment une quatrième partie de l'entretien. Platon déclare en effet qu'il n'a rien de plus à dire sur l'art et l'absence d'art dans les « discours », et par ce mot il a jusqu'à présent désigné à la fois la parole et l'écrit (cf. 258 b, 259 e, 261 b). Le but qu'on s'était fixé (258 d, 259 e), de savoir à quelles conditions peut devenir mauvais ou bon un usage de l'activité qui, en lui-même, est indifférent, ce but est atteint. Le circuit, qui s'était ouvert (259 e) sur l'exigence de la vérité, se ferme ici

1. Le souvenir de la *garderie* (φρουρά) du *Phédon* 62 b est évident (cf. p. 86 n. 2) : les dieux sont nos maîtres et nous sommes leur bétail humain, leurs esclaves : il ne faut ni déplaire au maître, ni s'évader de sa tutelle.

avec notre définitive accession à la sphère divine de la vérité. C'est alors qu'apparaît la nécessité de distinguer entre la parole et l'écrit, d'évaluer leurs mérites respectifs et de se poser, à propos de l'écrit tout seul, la question qui jusqu'alors concernait indistinctement l'un et l'autre.

Le mythe de Theuth et la supériorité de l'instruction directe sur l'écrit.

Peut-être n'est-ce pas d'ailleurs par hasard qu'au début de cette dernière partie Platon a mis un mythe, celui de l'invention de l'écriture par Theuth (274 b sqq.), comme il faisait du mythe des Cigales une introduction à la troisième partie. Quoi qu'il en soit, son intention est manifeste ; cette histoire est le symbole d'une idée (cf. p. CXIV sqq.) : l'écrit tue dans la pensée l'activité vivante de la mémoire ; il ne fait que suppléer artificiellement à sa paresse ou à ses défaillances ; c'est un secours étranger qui nous déshabitue de l'effort intérieur. Le progrès de l'instruction ne peut résulter que de la longue patience d'une culture dirigée par l'homme qui sait, culture appropriée à celui qui la doit recevoir et supposant de la part de ce dernier une communion avec le maître qui la lui donne ; bien loin de servir ce progrès, l'écrit engendre l'illusion orgueilleuse d'un savoir dépourvu de critique et trop facilement acquis pour être solidement fondé (cf. 275 c d). On sait avec quelle sévérité Platon juge la peinture, en tant qu'elle est un trompe-l'œil destiné à nous donner le faux-semblant de la réalité vivante[1] : la vie des figures qu'elle campe devant nos yeux est réellement une vie morte et, à notre appel, ces figures demeurent inertes et silencieuses. Or il en est de même pour l'écrit : on s'imagine y trouver une pensée vivante ; mais, qu'on lui pose une question, il ne sait que se répéter ou se taire[2] ; de plus, incapable comme il est de discerner à qui il doit ou non s'adresser, il tombe à

1. Voir p. XL n. 3 les textes sur l'imitation et, plus particulièrement, *Rép.* X 596 d e, 597 d-598 d, 602 d et *Soph.* 235 e-236 c.

2. C'est ce que disait déjà le *Protagoras* 329 a b, mais en comparant les livres aux orateurs populaires qui parlent interminablement dès qu'on les met en branle et qui se taisent quand on leur pose une question imprévue, pareils à des vases de bronze qui vibrent longuement dès qu'on les heurte jusqu'à ce que, en y posant le doigt, on mette fin à cette vibration.

l'aventure en n'importe quelles mains ; enfin, si on l'attaque, il ne peut se défendre lui-même (275 d e ; cf. 276 c, 277 e-278 b). C'est tout l'opposé pour la parole vivante. Sa parenté avec l'écrit et la communauté de ce nom de « discours » dont on les désigne ne doivent pas nous tromper : l'écrit est l'enfant bâtard de la pensée. Il n'est en effet que le fruit d'un divertissement, qu'elle s'est occasionnellement accordé en vue d'une satisfaction facile et passagère. Un écrivain ressemble à ceux qui s'enchantent de voir en huit jours pousser une petite plante incapable de fructifier et condamnée à une mort rapide. Toutefois le livre n'est pas toujours uniquement un passe-temps dépourvu de sérieux et un pur jeu [1] : comme tout écrit, il est un moyen de remémoration (276 d, cf. 275 a). Indication capitale, si elle doit être prise au pied de la lettre. La critique moderne [2] s'est montrée disposée à voir dans les derniers ouvrages de Platon des écrits *hypomnématiques*, destinés à rappeler pour les élèves de l'Académie certaines discussions ou leçons de l'école. A en juger par ce passage du *Phèdre*, cette conception pourrait être étendue à d'autres ouvrages : n'est-ce pas le cas, semble-t-il, même du *Phédon* (cf. ma Notice, p. XXI sq.) ? Sans doute la plupart rappelaient-ils à Platon la circonstance particulière qui en avait été l'occasion et les méditations qu'elle avait suscitées ; à nos yeux ils en sont au moins une image (cf. 276 a fin). Pour le philosophe ce seraient donc, comme il le dit lui-même à cet endroit du *Phèdre*, autant de témoignages, dont s'enchantera sa vieillesse, de l'activité généreuse de sa pensée, et il y a là une confidence que l'historien ne peut pas négliger.

1. On ne doit pas, je crois, comme le fait Wilamowitz I² 453, 486, 487, mettre trop à l'arrière-plan, au bénéfice de la seule idée du divertissement, cette intention de se constituer pour l'avenir un trésor de remémorations, une sorte de « Journal d'un philosophe », conçu non pas comme la biographie d'un homme, mais comme l'histoire des moments d'une pensée. Une telle intention s'accorderait d'ailleurs, mieux que celle de se divertir, avec « cette impulsion intérieure » du poète dont parle aussi le même critique : en Platon le poète est en effet, si l'on peut dire, un lyrique de la pensée pure ; ce sont des états de sa pensée qu'il exprime avec un magnifique enthousiasme ; ce ne sont pas, comme chez un lyrique ordinaire, des états du sentiment liés aux circonstances de la vie.

2. Par exemple Lutoslawski, *Origin and growth of Plato's Logic*.

Qu'il y ait eu, et probablement dès la fondation de l'Académie, des « doctrines non écrites », c'est ce dont on ne peut douter. Même si l'on répugne à en appeler à leur égard au témoignage des *Lettres* (par exemple VII 341 c sqq.), qui malgré tout demeure suspect (cf. p. xx n. 1) et qui d'ailleurs inquiète par son parfum d'ésotérisme, il y a tout au moins le témoignage d'Aristote. Le livre serait le reflet de cet enseignement, un reflet que seraient seuls capables de reconnaître les privilégiés qui auraient connu la réalité ainsi reflétée[1].

Ces reflets de sa pensée, ce n'est pas au surplus pour lui seul que l'écrivain philosophe les recueille et les fixe : ils serviront aussi, ajoute Platon dans une phrase qui vaut d'être soigneusement notée (276 d), à quiconque marche sur les traces de cette pensée. Mais, comme Socrate insiste sur la valeur d'un tel divertissement comparé à d'autres, ce qui frappe l'esprit de Phèdre et ce qu'il retient, c'est seulement l'idée de jeu littéraire et d'exercice rhétorique (e et la note *ad loc.*) ; il concède donc que les thèmes en devront être ceux dont Socrate a parlé, le Juste, le Beau, le Bien (c, *s. in.* et 277 e déb.). S'il y a là de sa part un malentendu, on verra plus tard de quelle façon il doit être dissipé (cf. p. cxv sqq.). Toujours est-il qu'avec cette indulgence narquoise et polie qui lui est habituelle, Socrate s'abstient de contredire ouvertement. Il y a cependant, ajoute-t-il, bien plus de beauté dans une activité sérieuse s'appliquant à ces mêmes objets et pour eux-mêmes (cf. 278 a, d e) : c'est celle qui, appuyée sur un savoir authentique et usant de la dialectique, ensemence par la parole les âmes choisies dont elle a avec amour entrepris la culture. Activité essentiellement élective en effet, car elle sait à l'égard de quelles âmes et dans quelles circonstances elle doit s'exercer ou bien s'abstenir (cf. 276 a). Dire d'autre part que la dialectique en est la méthode, c'est dire qu'elle est un entretien, car il n'y a pas de dialectique sans dialogue[2]. Et cet entretien est un enseignement, mais ce n'est pas un enseignement dogmatique ; il suppose en effet une participation active du répondant

1. C'est un problème qu'il suffit d'avoir posé et qu'il est impossible de discuter ici. Voir Paul Mazoné *Sur une lettre de Platon*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1930.

2. Cf. mon édition du *Phédon*, p. 12 n. 2.

(ou, si l'on veut, de l'élève), puisqu'à chacun de ses pas la recherche ne peut avancer qu'à la condition d'un assentiment critique donné à l'interrogateur, c'est-à-dire par l'accord des deux interlocuteurs[1]. Voilà pourquoi un tel enseignement n'est pas stérile, comme le serait celui qui se fige dans la mémoire docile de l'élève. C'est au contraire une semence qui lèvera dans son âme, engendrant ainsi une activité nouvelle où revivra ce qu'on pourrait appeler l'esprit du germe originaire. Enfin, de même qu'un tel discours est capable, quand il vient au jour, de se défendre lui-même contre les attaques et contre les obstacles, la continuation de sa vie à travers les générations lui garantit pour toujours le même pouvoir (276 a, e sq. ; cf. 278 a-c). L'image qu'évoque ce morceau du *Phèdre* me semble être celle d'une association entre maître et élèves pour la recherche en commun de la vérité, et dans laquelle le maître est seulement un guide. Comment une telle communauté ne serait-elle pas fondée sur l'amour, amour de cette vérité qui en est le principe et l'objet, amour du maître pour les âmes qu'il a choisi de cultiver, amour des âmes élues pour celui qui guide et surveille leur épanouissement, amour de tous ensemble pour ce qui est le fruit impérissable de leur mutuel amour ? Il y a là un parallélisme remarquable avec un passage du *Banquet* (209 a-e) où, à l'idée d'une éducation fondée sur la communauté dans l'aspiration au Vrai et au Bien, s'associe l'idée d'amour et de fécondité. Dans les deux cas nous serions donc en présence de confidences déguisées au sujet de l'Académie (cf. *Banquet*, Notice p. xc sqq.). Si ce rapprochement est justifié, c'est de nouveau la notion d'amour qui vient affleurer, comme une eau souterraine courant, invisible, à travers toute cette partie du dialogue, qui semblait n'être consacrée qu'à l'examen de la rhétorique.

Récapitulation. C'est là pourtant le terrain sur lequel, dès le début, se meut le dialogue, et cette surface ne doit pas finir par éclater sous la poussée de ce dont elle recouvre la vie secrète. Voilà sans doute la raison d'être d'une récapitulation (277 a sqq.) qui, en fait, se

1. Cf. 277 a. Voir mon édition du *Banquet* p. LXXV sq. et du *Phédon* p. 58 n. 1 et p. 60 n. 4.

borne à dessiner les grandes lignes de la troisième et de la quatrième parties, de la même façon que le mythe des Cigales avait lui-même pour fonction de nous rappeler quel est le terrain effectif de la recherche (cf. p. xxxvi sq.). — Deux points y doivent pourtant retenir l'attention. L'un (278 b) est que tout cet examen de la rhétorique a été une occasion de se divertir. Qu'est-ce à dire? Même la détermination d'une rhétorique philosophique? Oui, même cela ; et Platon l'indique très clairement ensuite (c d) : il n'y a qu'une chose vraiment sérieuse, ce sont les objets mêmes que cette rhétorique-là prend pour matière de son action, le Bien, le Beau, le Juste (cf. 277 e déb. et 278 a) ; indépendamment de l'usage qu'elle en fait, la dialectique et le savoir ont leur valeur propre, parce que ces « augustes objets » ont eux-mêmes une réalité indépendante. Ajouterons-nous que l'aspiration qui nous porte éternellement vers eux, c'est justement l'amour totalement épuré? Ainsi donc ce qui était un jeu, ce n'était pas de parler de l'amour, c'était d'en parler à propos de la rhétorique ; car c'est proprement de prendre celle-ci pour objet qui est le vrai jeu : fût-il voilé, le fond du tableau a plus d'importance que le cadre auquel est attaché le voile. — Le second point (278 c d) est connexe de celui-ci. Si la dénomination de « philosophe » est la seule qui convienne à l'homme qui, de toute son âme, s'attache à ces objets supérieurs, c'est qu'il est en effet tout entier possédé par le divin délire d'amour sous sa forme la plus haute, celle qui seule, selon la Diotime du *Banquet* (210 a-d, 211 c), est d'ici-bas capable de nous porter là-haut. — Ainsi, jusque dans cette récapitulation, deux lueurs viennent brusquement illuminer les dessous profonds du dialogue, tout en nous en rappelant le visible objet. C'est à ce moment en outre que Platon prend soin de fermer le cadre à l'intérieur duquel il a indiqué ces perspectives. Il avait en parlant de Lysias commencé de le constituer, il l'achève maintenant en parlant d'Isocrate.

L'éloge d'Isocrate. Ces deux protagonistes de la rhétorique au IVe siècle sont les deux termes extrêmes entre lesquels s'est développé tout l'entretien. Quant aux louanges données à Isocrate (278 e-279 b), doit-on les opposer aux critiques par lesquelles Lysias a été si durement malmené? ou bien sont-elles une dérision? C'est un problème très discuté.

Mais il n'intéresse pas la structure même du dialogue et il devra être examiné séparément (cf. p. CLXXIII sq.).

L'épilogue. Un semblable souci de rejoindre l'un à l'autre les deux bouts du dialogue se manifeste dans la façon dont Platon « boucle » l'entretien de Phèdre avec Socrate. Au moment où les deux amis vont quitter leur retraite, sont de nouveau évoquées les divinités de l'endroit, aussi bien les Nymphes et Achéloüs que Pan, dont le nom est seul prononcé (279 b, cf. 278 b). On leur doit bien cette politesse pour les remercier d'une inspiration qui a permis à Socrate de prononcer son premier discours, sans lequel il n'y aurait pas eu lieu à la « palinodie » du deuxième. Dans la prière que leur adresse Socrate il y a une manifestation religieuse que l'on comparerait volontiers à la recommandation, dans le *Phédon* (118 a), de ne pas oublier le sacrifice promis à Esculape, ou, dans le *Banquet* (220 d), à la prière au Soleil. Si toutefois les divinités invoquées ici sont justement responsables d'une faute qu'il a fallu réparer, on sera fondé à se demander pourquoi c'est à des puissances de la Nature capables d'égarer ainsi l'esprit, que s'adresse la prière de Socrate. Peut-être, du fait même que la bienveillance de Pan est seule explicitement invoquée, est-il permis d'inférer des idées analogues à celles que le nom même de Pan inspire à Platon dans le *Cratyle* (408 b-d)[1]. Pan, le Chevrier, est d'après la mythologie fils d'Hermès, et ce dernier, messager du verbe divin, a aussi pour fils le Discours. Pan est donc frère du Discours. Or Pan a une double nature : dans la partie supérieure de son corps sa peau est unie et sans poils, velue au contraire dans la partie inférieure, qui est d'un bouc. Cette dualité ne symbolise-t-elle pas la dualité d'un discours qui se partage entre le vrai, qui est uni, divin, tourné vers le haut, et le faux, qui est tourné vers le bas, capricant, embroussaillé ? Étymologie et mythologie s'accordent donc à suggérer, à propos de Pan, l'idée d'une synthèse de contraires. Dès lors le sens de la prière qui lui est adressée ici serait dans les éléments mêmes qui la constituent, et

1. Comme l'a pensé Hermias, 265, 18 sqq. Il a échappé à Couvreur que le *dit-il* est, dans l'interprétation du commentateur, un renvoi non douteux au *Cratyle*.

elle serait comparable à ce que sont, dans le *Banquet*, ou bien la généalogie de l'Amour ou, mieux encore, cette boîte dont Socrate est l'image et qui, enfermant une figurine sacrée, représente au dehors un grossier silène (cf. p. 96 n. 1). Que demande en effet Socrate ? Qu'à la laideur grotesque du dehors s'unisse la beauté du dedans et que, inversement, aucun des avantages extérieurs qui peuvent bien lui échoir ne fasse tort aux valeurs intérieures ; n'y a-t-il pas là le vœu implicite qu'une bestiale dégradation de l'amour ne vienne jamais appauvrir l'idéal qu'il s'en est fait ? Puisse-t-il en somme être un Sage tout en étant un homme, comme Pan est un Dieu tout en étant un bouc ! C'est, d'autre part, conclure à souhait un entretien sur la rhétorique, au cours duquel à des discours mensongers et pleins de bassesse s'est uni un discours plein de vérité et divinement inspiré : en invoquant le fils du dieu même de la parole, Pan qui est patron d'un double discours, Pan en qui s'unissent la bête et le dieu, Socrate semble demander à un dieu de la rhétorique de lui épargner la dégradation à laquelle est exposé dans son discours quiconque méconnaît l'idéal de la parole [1].

Conclusion. En résumé, l'unité de la composition du *Phèdre* ne me paraît pas pouvoir être mise en doute. L'art avec lequel elle est réalisée est d'une légèreté subtile et d'une incomparable souplesse ; on en alourdit nécessairement le libre jeu dans l'effort qu'on fait pour suivre ce jeu dans ses mobiles articulations. L'harmonie de l'ensemble y est faite de la variété des éléments, des sonorités, des rythmes. Ce qu'il faut chercher en effet ici, ce n'est pas la symétrie factice d'un plan conventionnel ; c'est plutôt la puissance créatrice de la vie qui, à travers

1. A l'égard d'un philosophe, fût-il poète, rien n'est plus légitime que de chercher à expliciter des intentions qu'il nous laisse deviner. Irait-on cependant jusqu'à penser, avec Z. Diesendruck (*op. cit.* p. 32), que la réplique de Phèdre, sur laquelle s'achève le dialogue : « Entre amis tout est commun ! », soit un ultime rappel du thème de l'amour, sous prétexte qu'elle suppose la thèse du second discours de Socrate et signifie l'attachement semblable de l'amant et de l'aimé à un bien supérieur, qui leur est commun ? Il ne faut pas voir partout des intentions définies.

mille détours et au prix de multiples accommodements, organise ses matériaux. Quoique cette comparaison soit celle-là même que suggère Platon, il en est une autre par laquelle est peut-être rendu plus aisément sensible l'art singulier que le *Phèdre* révèle : c'est celle qu'en a faite Émile Bourguet avec l'art d'une symphonie musicale[1]. Le thème général est celui du discours. Mais un motif dominant se dessine d'un bout à l'autre, tantôt d'une manière apparente et d'abord avec sécheresse puis avec une majestueuse ampleur, tantôt fondu dans l'ensemble et discrètement rappelé, juste assez pour se faire deviner : c'est le thème de l'amour. D'autres motifs interfèrent avec celui-là : l'un, le thème des divinités locales, qui est comme la voix du lieu où se déroule l'entretien, brode ses arabesques du commencement à la fin de celui-ci ; un autre est celui du délire qui, d'abord étouffé, se fait jour par instants jusqu'au moment où il éclate en accents grandioses ; un troisième, le motif de l'âme, se lie au thème de l'amour dont il est une variation, et le motif de la « psychagogie » s'y rattache à son tour. Tous ces motifs s'enchevêtrent sans se confondre ; ils s'annoncent, se développent, sont réveillés ensuite en sourdine. Joignez à cela la variété du ton : tour à tour froid et d'une pédanterie caricaturale, puis brûlant d'inspiration ; naïf ou persifleur selon que domine la tonalité de l'un ou l'autre des interlocuteurs ; ici brutal et cynique, là incisif et vengeur, selon que la parole est à la rhétorique ou bien à la philosophie. Ces oppositions ou ces alternatives se font valoir réciproquement, sans heurts ni dissonances criardes.

1. Il développe cette idée avec un rare bonheur d'expression p. 346 sq. de l'article cité p. XXVI n. 3 : « Chacune des parties composantes a son caractère propre, et en même temps elle contribue avec les autres par des variations ménagées sans choc, par le groupement et la valeur réciproque des effets que les morceaux successifs produisent, à l'effet convergent de l'ensemble... Cette œuvre, construite avec des mots, évoque... l'idée d'une composition musicale par les sonorités profondes qu'elle sait grouper. » Mais aussitôt il introduit une réserve pleine de sagesse : « Même en surchargeant le *Phèdre* d'un commentaire où tous les motifs seraient notés, je n'arriverais pas à faire sentir la merveille de cet art complexe qui les a tous réunis et orchestrés dans le mystère d'un ensemble vivant. »

On s'étonne donc que les critiques anciens soient pour la plupart restés insensibles à une réussite aussi merveilleuse. La façon dont Aristote dans sa *Rhétorique* (III 7 fin) justifie par son caractère ironique l'emploi, dans certaines parties du *Phèdre*, du style de la poésie paraît indiquer que l'exemple du *Phèdre* était celui qu'on alléguait pour condamner un tel emploi. De fait, par Diogène Laërce (III 38) nous savons que Dicéarque, le disciple d'Aristote, était très sévère pour notre dialogue, y incriminant la vulgarité ou, tout au moins, l'enflure du style. Ce n'est donc pas, semble-t-il, sans motif que Denys d'Halicarnasse parle du grand nombre de ceux qui, avant lui, ont fait le procès du *Phèdre*, et sans doute n'était-il pas le premier à dire que l'élévation factice du style y dégénérait en un jargon emphatique et obscur, d'une affectation poétique insupportable (*De Demosthene* 5-7). On voyait là autant d'indices d'inexpérience et, par conséquent, de « juvénilité » ; ce dernier caractère est celui que notent pareillement Diogène Laërce (*ibid.*) et Hermias. Ce dernier, dans le Préambule de son commentaire (9, 11-19) distingue trois points sur lesquels on fondait ce reproche : l'ambition de virtuosité qui, à un réquisitoire contre l'amour, fait joindre un plaidoyer en sa faveur ; la malignité chicanière que manifeste la critique du discours de Lysias ; le manque de goût, la boursouflure, l'emphase, l'abus du style poétique. Peut-être la réfutation de ces griefs par Hermias est-elle un peu trop inspirée de l'esprit étroitement conventionnel dont ils procèdent. Elle atteste du moins l'existence, dont l'auteur du *Traité du Sublime* porte aussi témoignage, d'un courant opposé, néoplatonicien sans nul doute, et où la considération des idées prévalait peut-être sur celle du style. Quoi qu'il en soit, le seul fait que la composition littéraire du *Phèdre* ait été critiquée dans l'Antiquité suffit à justifier l'effort qu'on a consacré à l'expliquer ainsi qu'à analyser le sentiment que nous éprouvons à le lire : celui d'être en face d'un art à la fois très savant et prodigieusement aisé, pleinement maître enfin de toutes ses ressources.

IV

LE DISCOURS DE LYSIAS ET LE PREMIER DISCOURS DE SOCRATE

I. Le discours de Lysias : A. est-il authentique?

Avant d'envisager la structure et le contenu du discours de Lysias [1], un problème singulièrement épineux s'impose à nous : ce discours est-il un pastiche de la main de Platon ? Ou bien celui-ci a-t-il inséré dans son *Phèdre* une authentique composition de Lysias ?

Entre plusieurs témoignages anciens, tous postérieurs au début de notre ère et qui s'échelonnent du Ier siècle à la fin du Ve, la plupart n'ont pas plus de signification que notre propre expression « le discours de Lysias », où nous n'impliquons rien dans un sens ou dans l'autre [2]. Deux seulement sont précis et formels : celui de Diogène Laërce, III 25 (IIIe siècle), et celui d'Hermias (deuxième moitié du Ve). Dans le premier nous lisons que Platon a réfuté le discours de Lysias, « ce qu'aucun philosophe n'avait fait avant lui, après avoir transporté dans son *Phèdre* ce discours mot à mot (ἐκθέμενος αὐτὸν κατὰ λέξιν) ». Le second affirme comme une chose qu'« on doit savoir », que ce discours est de Lysias lui-même et, de plus, que c'est dans le recueil des *Lettres* de Lysias un morceau réputé [3].

1. Une étude très approfondie en a été faite par H. Weinstock *De Erotico Lysiaco*, Münster, 1912.

2. Denys d'Halicarnasse, *Ad Cn. Pompeium* 126 (Ier s.) ; Maxime de Tyr, *Diss.* XXIV 5 ; Hermogène, *De or. forma* II 477 (ces deux derniers du IIe s.). Pour le témoignage de Fronton, le maître de Marc-Aurèle, voir la note suivante.

3. Le lexicographe byzantin Suidas (Xe s.) parle lui aussi des *Lettres* de Lysias, dont cinq sur sept étaient adressées à des adolescents ; mais il ne mentionne pas que le morceau du *Phèdre* fasse partie du recueil. Quant à Fronton, le fait de dire au début de son Ἐρωτικός que c'est son troisième « message » à son élève (σοι... ἐπιστέλλω) et que les deux premiers provenaient de Lysias et de Platon (διὰ Λυσίου καὶ Πλάτωνος ἐπεσταλμένων), ce fait, quoi qu'en pense Thompson (p. 184 sq.), ne peut servir à prouver, ni que

S'appuyant sur ces témoignages anciens, bon nombre de critiques modernes ont admis l'authenticité du morceau[1], que ce soit d'ailleurs une lettre ou bien ce que les Anglais nomment un « Essai ». Il y aurait, dit-on, de la part de Platon une inconcevable stupidité à critiquer, avec l'âpreté qu'il y met (234 d-236 a et surtout 262 d-264 e), le discours de Lysias si la pièce était de sa main à lui, au lieu d'être connue pour être de Lysias et admirée sous son nom par bien des gens. Puisqu'il se proposait de montrer quels sont les défauts de Lysias dans ses compositions de rhéteur, pourquoi en aurait-il fait un pastiche plutôt que de prendre justement l'une de ces compositions ? Pourquoi, d'autre part, aurait-il commencé ce pastiche comme la suite d'autre chose et l'aurait-il, à chaque nouvelle lecture, repris de la même façon, si ce n'était réellement un fragment détaché d'une pièce authentique ? Pourrait-on en outre y chercher (262 cd) un « exemple » de l'absence d'art chez un écrivain, si cet exemple avait été fabriqué en vue de la critique et pour la justifier par avance ? Au surplus, Platon a tout fait pour nous épargner cette méprise : Phèdre, nous dit-il, a entendu Lysias lire le morceau, il lui en a emprunté le texte, il en a sur lui l'original ; autant de traits qui sont évidemment des-

Fronton fût convaincu de l'authenticité du morceau, ni qu'il le considérât comme une lettre. L'envoi d'un écrit à quelqu'un n'est pas nécessaisement une « missive ». De plus, à ce compte, il faudrait penser que Fronton considérait aussi comme une lettre le premier discours de Socrate. Or celui-ci, même si on en retranche l'invocation aux Muses qui précède le début proprement dit, ne commence nullement à la façon d'une lettre, ce qui devrait être si c'était déjà le cas pour le discours de Lysias ; c'est bien plutôt une histoire dans laquelle s'encadre explicitement un discours : « et son *langage* était celui-ci... ». Au surplus Platon parle toujours du λόγος de Lysias.

1. La plus solide étude en ce sens, celle de Vahlen (*Sitzungsb.* de l'Acad. de Berlin, XXXIX, 1903), en bonne partie fondée sur des comparaisons de style, a décidé K. Hude à insérer la pièce dans son édition (Oxford 1912) ; ce que, par prudence, fait aussi M. Bizos (t. II du *Lysias* de la coll. Budé, 1926). Wilamowitz, *Platon* I², p. 259, laisse entendre qu'il s'agit là d'un fait entièrement avéré, et A. E. Taylor, dans son *Plato* (1926), p. 301 sq., estime qu'il est impossible sans absurdité d'en juger autrement. Voir dans Weinstock, p. 34 n. 1, une liste d'autres représentants de cette opinion.

tinés à nous apprendre que la pièce est en effet de Lysias. Enfin, on comprendrait fort mal que, à la fin du dialogue, le talent d'Isocrate fût comparé à celui de Lysias, si ce n'était pas vraiment le talent personnel de ce dernier qui était en cause au début.

Ces raisons sont à la vérité proprement irréfutables, et l'on accordera sans difficulté que les arguments du parti adverse[1] n'ont rien de décisif. C'est en effet ne rien prouver du tout que, par exemple, de rappeler quels incomparables échantillons Platon a donnés ailleurs, et notamment dans le *Protagoras* et dans le *Banquet*, de son habileté dans l'art du pastiche ; de se demander par conséquent pourquoi il aurait, cette fois, renoncé à un procédé dans lequel il était passé maître. Raisonner de la sorte, c'est, dit-on, très justement, répondre à la question par la question, ce qui s'appelle une pétition de principe.

Mais, répliquerait-on volontiers, n'est-ce pas commettre la même faute de logique, que de fonder la thèse de l'authenticité sur l'hypothèse des *Lettres* ? Il est fort à craindre en effet que ce ne soit justement sur la thèse que se fonde l'hypothèse : c'est parce qu'on croit le discours authentique et qu'il peut ressembler à une épître, qu'on ajoute foi à l'existence d'un recueil de *Lettres* de Lysias. Des témoignages aussi tardifs que ceux dont on fait état et d'une autorité aussi faible, ne témoigneraient-ils pas plutôt de la facilité avec laquelle l'érudition de ces temps s'enrichissait d'une fausse monnaie littéraire, que d'astucieux industriels étaient empressés à lui fournir, et plus particulièrement peut-être dans ce genre même de la Lettre ? Le discours de Lysias dans le *Phèdre* pouvant en faire figure, on a pu être tenté de fabriquer quatre autres semblables lettres à des adolescents, puis de grossir encore un recueil si bien commencé (cf. p. LX et n. 3). — C'est encore commettre une pétition de principe que d'ap-

1. C'est celle qui compte le moins grand nombre de partisans, cf. Weinstock, p. 34 n. 2. Dans l'article déjà cité, p. 343 n. 2, É. Bourguet se déclare beaucoup moins sensible (en 1919) qu'il ne l'était autrefois à l'argumentation de Vahlen, dont la thèse est longuement critiquée par Weinstock. Cf. aussi A. Diès, *Autour de Platon* (*La transposition platonicienne*, 1913-4), p. 419 sq., p. 423 et la note.

puyer[1] la thèse de l'authenticité sur l'hypothèse d'une manière différente de composer et d'écrire, que Lysias aurait adoptée, pense-t-on, à la fin de sa vie. Cette hypothèse n'a en effet d'autre raison que l'embarras, pareillement confessé par les deux partis, de retrouver dans le morceau en question la manière du Lysias que nous connaissons, sèche et grêle sans doute, habile aussi, mais sobre et naturelle, exempte de la préciosité et du désordre que nous voyons ici (cf. p. xviii sq.). Assurément, les adversaires de l'authenticité sont moins aventureux en supposant à ce propos que la composition de Platon n'est pas tant un pastiche de Lysias lui-même que de toute une école d'écrivains. La question reste, il est vrai, de savoir quelles raisons a eues Platon de choisir Lysias pour en faire le représentant nominal, et c'est une question à laquelle j'ai tenté de répondre (cf. p. xix sqq.). De toute façon, si c'est une opposition de tendances qu'il avait en vue, il lui fallait un nom illustre à mettre en face de celui d'Isocrate, l'opposition de tendances étant d'ailleurs aussi facile à admettre qu'une opposition de personnes.

Sur un terrain aussi mal connu, il est sage de ne pas avancer avec trop d'assurance. Ainsi, peut-on sérieusement prétendre que, parce que le morceau commence à la façon d'une continuation, Platon n'en saurait être l'auteur ? Il est tout au contraire permis de penser que Platon a voulu l'écrire sous cette forme, pour montrer d'une façon plus comique (264 a) à quel point, dans l'école qu'il a en vue, on dédaigne les exigences de la composition. — De même, c'est trop aisément se confier à une vue arbitraire des choses que de refuser à un auteur le droit de forger, pour en analyser ensuite les défauts, un morceau où il rassemblera tous ces défauts (264 e). N'est-ce pas, au contraire, le principe propre du pastiche, même lorsqu'il n'est suivi, ni d'un « corrigé » tel qu'est le premier discours de Socrate, ni d'une critique ? Ce n'est donc pas en niant le principe propre du pastiche qu'on prouvera que le discours de Lysias n'est pas un pastiche ! — Au surplus, ce n'est pas davantage parce qu'il en serait un, qu'il ne pourrait servir d' « exemple ». Les deux discours de Socrate ne servent-ils pas pareillement d'exemples, et, pour

1. Ainsi que le fait Wilamowitz, *loc. cit.* (ici, p. LXI n. 1).

cette raison, voudra-t-on prétendre qu'ils sont authentiquement de Socrate? Au même titre que le discours de Lysias ou que les cinq premiers discours du *Banquet*, ils sont conçus et écrits par Platon en vue de l'ensemble dont ils font partie. Cet ensemble, dans le *Phèdre*, est fait, on l'a vu, d'une gradation de contrastes harmonisés : l'harmonie subsisterait-elle encore si l'un de ses éléments, le discours de Lysias, était extérieur à l'œuvre? S'il n'était plus que l'occasion accidentelle du choix du thème de l'amour pour motif dominant, on enlèverait à ce thème son pouvoir vivant d'organisation, et au dialogue son unité intérieure originale (cf. p. XXVIII sqq., p. LVII sq.). — Enfin toutes les notations du prologue, où l'on croit trouver la preuve décisive que Lysias a réellement écrit et prononcé ce discours, semblent bien appartenir à un procédé littéraire qui doit produire cette illusion dramatique sans laquelle l'entretien manquerait de couleur et de vie : c'est ainsi que dans le *Banquet* tout est fait pour donner à croire qu'il s'agit du récit, dûment authentifié et vraiment historique, d'un banquet qui se serait réellement tenu dans la maison du poète Agathon (cf. mon édition, p. XIX sq.).

En résumé, jusqu'à ce que les partisans de l'authenticité aient apporté des preuves qui ne soient pas au fond de simples opinions, on sera en droit, à ces opinions, d'en opposer d'autres qui du moins ne prétendent pas à être rien de plus, attendu que, dans l'état actuel de notre information, rien de plus ne semble permis et possible.

B. structure et contenu.

De ce qui vient d'être dit il résulte que le discours de Lysias, étant autre chose qu'un prétexte, ne peut être isolé de l'ensemble et que par conséquent il ne doit pas, ce qui arrive souvent, être sacrifié dans l'étude de cet ensemble. — Ce qu'on y remarque à première vue, c'est qu'il est une mosaïque; que chaque fragment y est soigneusement travaillé pour lui-même ; que l'assemblage de ces fragments, loin d'être dissimulé, est au contraire nettement marqué par deux particules de liaison, dont l'une signifie un changement d'aspect dans un même motif et l'autre, le passage à un motif nouveau. Le « métier » y est donc à peu près celui que décrit Platon vers la fin du dialogue (278 de), quand il parle de ces gens qui consument leur existence à tourner et retourner leurs

phrases, à coller entre eux des morceaux ou à les rogner. Aussi n'y a-t-il dans l'œuvre nulle vie intérieure, par assimilation et croissance organiques ; le développement se fait au petit bonheur, sans progrès réel de la pensée mais d'une façon purement mécanique et par le seul jeu des antithèses. Le sujet même n'intéresse pas : c'est assez qu'il provoque l'étonnement et pique la curiosité (cf. 227 cd). Enfin, c'est l'œuvre d'un ouvrier en mots : il les a tous bien polis, bien tournés ; sa langue est précise et sans bavures (cf. p. 8 n. 2 et p. 13 n. 1).

Il y a donc lieu d'étudier d'assez près la contexture rhétorique du morceau. Il paraît être divisé en quatre parties, plus une conclusion. La première, qu'on pourrait intituler « *Amant et aimé* », est précédée d'une introduction : « Tu le sais déjà : je te voudrais à moi. Mais ce n'est pas sous l'empire de la passion. Autrement, je ne proportionnerais pas à ma fortune mes dépenses en ta faveur ; ce qui prouve de ma part l'espoir de n'avoir pas plus tard à regretter mes bienfaits ». — 1° (231 a vers la fin) *Variation sur l'aimé* : à la dépense s'ajoutent la peine prise et les ennuis de famille ; tandis que l'amant passionné s'en fait un mérite qui le dispense de gratitude envers l'aimé, celui-ci n'hésitera pas à complaire à un amant sans amour de qui il n'a pas cela à craindre. — 2° (c déb.) *Nouvelle variation,* et cette fois *sur l'amant* : le passionné se dit prêt, pour l'aimé, à braver toutes les haines ; mais sa passion, inconstante, lui fera plus tard haïr celui que jadis il aimait. — 3° (c fin) *Reprise, du point de vue de l'aimé* : raisonnablement, il ne doit pas céder au caprice d'une folie passagère qui, dans l'avenir, se reniera elle-même. — 4° (d mil.) *Complément* : et, s'il s'agit pour lui, entre des amoureux, de choisir le plus amoureux [1], le domaine de son choix est évidemment limité ; illimité au contraire, si c'est entre les non-amoureux qu'il veut élire le plus utile.

La deuxième partie traite la question *au point de vue social.* 1° si l'aimé redoute les critiques de l'opinion, il a tout à craindre de l'indiscrétion d'un amant passionné et de sa

1. Tel me semble être le sens ici de τὸν βέλτιστον : c'est bien celui « qui a le plus de valeur », non pourtant sous le rapport de l'utilité, mais au point de vue qui à présent occupe Lysias, celui de l'amour passionné. Je m'écarte en ceci de l'opinion de M. Méridier.

fatuité, tandis qu'un amant qui a de l'empire sur soi préfère à la vanité de se faire valoir l'avantage d'en venir à ses fins. — 2° (232 a mil.) *Variation* : de toute manière, les assiduités du passionné compromettent son aimé, car celui-ci est soupçonné dès qu'on les voit ensemble ; mais, si l'amant est sans passion, on ne pense qu'à l'amitié ou à d'autres motifs pareillement innocents. — 3° (b mil.) *Nouvelle variation*, qui précise ce thème de l'amitié (cf. p. 10 n. 1) : l'amitié certes est un lien sujet à se rompre ; mais, tandis qu'avec n'importe quelle autre cause, le dommage est égal des deux côtés, c'est au contraire pour l'aimé qu'il est le plus grand s'il a déjà cédé à la passion d'un amoureux. La jalousie de celui-ci aura en effet écarté de l'aimé tous ceux dont il redoute l'influence ; bien plus elle le force à les éloigner lui-même ; autour de lui elle ruine enfin toute amitié. Inversement, l'amant sans passion la favorise : s'il pense en effet devoir seulement à son mérite le succès de ses vœux, c'est que ce mérite aura été reconnu de l'aimé ; en refusant son amitié à ce dernier, on déprécie par là même la consécration que son mérite a reçue, tandis qu'on la confirme dans le cas contraire ; ainsi, plus l'aimé aura d'amis, plus lui-même il s'estimera flatté [1].

Dans une troisième partie on se place *au point de vue moral*. 1° (232 e) *Constance de l'amant sans amour* : le passionné ne songe qu'au corps, de sorte que son amitié mourra avec son désir ; l'autre au contraire a commencé par une amitié dont le motif est la valeur morale et sociale de l'ami ; si donc à celles-ci s'ajoutent des satisfactions sensuelles, ces dernières ne font courir à l'amitié aucun risque. — 2° (233 a, mil.) *Amélioration morale de l'aimé* (cf. p. 11 n. 1) : par ses flatteries, par son manque de jugement et d'équilibre,

1. Contrairement encore à l'avis de M. Méridier, je ne pense pas que s'impose la correction proposée par Heindorf à d 7 et adoptée par d'autres éditeurs. Le sens serait alors que le motif de l'antipathie ou de la sympathie de moi, amant, à l'égard de ceux qui refusent ou acceptent d'être les amis de toi, mon aimé, c'est le dédain qu'ainsi ils *te* témoignent ou le cas qu'ainsi ils font de *ta* compagnie. Mais il semble qu'avec ce sens ne se comprenne plus la phrase de laquelle dépend tout le développement en cause : à quoi aurait-il servi de dire que ce n'est pas à sa passion, mais *à son mérite propre*, que l'aman froid doit son succès, si l'objet de son inquiétude devait être ensuite la réalité du mérite *chez l'aimé* ?

l'amant passionné est un corrupteur; l'autre au contraire, puisqu'il se domine lui-même au lieu d'être dominé par l'amour, reste toujours de sang-froid, et son indulgence est en même temps de bon conseil : nouveaux gages d'une amitié durable[1]. — 3° (223 b *s. fin.*) *Réponse à une objection possible*[2] : si la passion amoureuse devait être le principe de tout attachement, la force et la valeur morale des liens de la parenté ne se comprendraient plus.

L'objet de la quatrième partie est d'examiner *les caractères de la requête,* selon qu'elle vient d'un amant sans passion ou au contraire, passionné. — 1° (233 d mil.) *Le besoin à la base de la requête* : dans ce cas on devra se dire en effet que, plus est grand le besoin qui fait l'objet de la requête, plus sera grande aussi la gratitude à espérer de celui qu'on aura satisfait ; de sorte que c'est le besoin, non le mérite, qui décidera. — 2° (d fin) *Variations ironiques sur le même thème* : tandis que la passion d'amour est comparable à la voracité du mendiant ou du parasite, l'amour sans passion est une garantie de mérite, de reconnaissance, de discrétion, de loyauté. — 3° (234 b déb.) *Conseil final*: puisque favoriser une requête dont tels sont les caractères, bien loin de nuire aux intérêts de l'aimé, les sert au contraire, celui-ci n'a pas à craindre les récriminations de ses proches.

On peut maintenant conclure (b mil.) : la thèse exposée ne signifie pas qu'entre les non-amoureux ce soit au hasard qu'on doive choisir (cf. 231 d, dernière section de la première partie), autrement dit ne pas choisir du tout. Choisir est au contraire un gage de gratitude et de discrétion. Si pourtant je n'en ai pas dit assez pour te convaincre de me choisir, moi qui te parle, je suis prêt à répondre à tes questions.

En résumé, ce discours est écrit, on le voit, en style *pério-*

1. Comme à 231 b 5 et à 232 a 1, ὥστε me semble à 233 b 5 marquer une conclusion destinée à mettre dans tout son jour l'enseignement de l'antithèse qui précède.

2. Bien qu'ici la section ne soit pas marquée, comme elle l'est ordinairement, par ἔτι δέ ou καὶ μὲν δή, je la crois réelle ; cf. Bonitz, *Platon. Studien*[2], p. 254 note.

3. La façon solennelle dont la conclusion est présentée ici me fait penser qu'elle doit être détachée du reste, comme elle l'est par Bonitz, *loc. cit.*

dique (cf. *Banquet* Notice, p. XL). Les périodes y sont au nombre de quatre, dont chacune comprend un exorde et une conclusion. Sauf la première qui est de quatre membres (*côla*), toutes les autres en ont trois : soit en tout, avec l'introduction et l'épilogue, quinze membres, dont treize constituent le corps même du développement et quant au rythme desquels il est difficile de saisir aucune relation.

II. Le premier discours de Socrate.

On a vu comment et dans quelles conditions Socrate a accepté de parler à son tour sur le thème traité par Lysias (p. XXX sqq.). Ce thème, à la vérité, il le change subrepticement : ce n'est en effet, dit-il, qu'une fiction, un faux-semblant ; l'amant en question est réellement amoureux, mais il veut faire croire qu'il ne l'est pas (237 ab). Quant au discours même, il est divisé clairement en deux parties : l'une concerne la nature de l'amour et l'autre, ses effets (237 c fin ; cf. p. 18 n. 3). Elles sont séparées par une pause dont j'ai essayé de déterminer la signification (p. XXXII sq.).

Première partie.

La première partie, à son tour, se divise très nettement en deux. Socrate commence (237 b fin-d) par établir un principe général sans lequel nulle question ne peut être utilement débattue : il faut savoir de quoi l'on débat, *s'accorder* sur une *définition* de cet objet ; faute de quoi, ni les interlocuteurs ne peuvent s'entendre entre eux, ni chacun ne peut s'entendre avec soi-même, puisqu'on ne sait au juste de quoi on parle. Or le présent débat porte sur les mérites respectifs de l'amant féru d'amour et de l'amant sans amour. A-t-on donc eu soin de définir l'essence (*ousia*) de l'amour ? Nullement. Et pourtant, si l'on ignore cette essence, on ne pourra y rapporter ce qu'on voudra dire sur les effets, tels qu'ils découlent de l'essence (cf. 238 d fin). — Ce principe général posé, Socrate va maintenant l'appliquer (237 d-238 c). L'amour est évidemment un désir. Mais est-ce assez dire ? De quiconque désire ce qui est beau, dit-on qu'il est un « amoureux » ? Il faut donc savoir quelque chose de plus pour être à même de saisir, à propos des deux sortes d'hommes sur qui porte notre comparaison, quelle différence il y a entre les deux déterminations en jeu : « aimer » et « ne pas aimer ». Mais voici que, d'un autre côté,

une remarque se présente à l'esprit : en nous tous, deux façons de voir se distinguent qui gouvernent notre conduite, et, corrélativement, deux tendances de notre activité. L'une, qui est instinctive et étrangère à la raison, est le désir du plaisir, lequel est jugé être le bien. L'autre, qui est une acquisition de la réflexion raisonnante et raisonnable, est le désir du meilleur. Parfois elles sont concordantes, parfois discordantes, et alors c'est tantôt l'une qui domine, tantôt c'est l'autre : tantôt nous gardons la mesure, tantôt nous la dépassons, nous sommes tempérants ou intempérants [1]. Or l'absence de mesure a justement, dans la langue, une pluralité de *dénominations*, grâce à laquelle nous pouvons aisément y distinguer une pluralité de *formes* ; car c'est la prédominance de telle de ces formes en un caractère qui lui vaut le nom dont on le qualifie. Ainsi, nous ferons une classification où nous ayons chance de découvrir, entre toutes les espèces du désir, celle qui comporte particulièrement l'emploi de ces deux expressions : « être amoureux », « ne pas l'être » ; c'est là en effet ce que nous cherchons (cf. 238 b 8). *Gloutonnerie, ivrognerie* sont données comme exemples de ces formes obsédantes et passionnées du désir, qui sont décelées par le nom qu'on donne au type d'homme où elles prédominent. Or, on appelle « amoureux » celui en qui est prédominante, par rapport à l'aspiration raisonnée et raisonnable vers le meilleur, une impulsion non raisonnée et déraisonnable vers la beauté, désir irrésistible parce qu'il se renforce d'autres désirs du même groupe qui tendent spécialement à la beauté du corps, et c'est ce désir qu'on nomme spécialement « amour ».

Cette première partie vaut qu'on s'y arrête. Elle évoque invinciblement tout d'abord le souvenir du *Banquet* (cf. p. 19 n. 1). L'amour, y était-il dit, est amour de quelque chose ; ce quelque chose, il le désire ; c'est ce qui est beau, et si l'on dit « bon » au lieu de « beau », on voit tout de suite que

1. Les termes dont se sert Platon sont *sôphrosynê* et *hybris*. Le dernier se rend bien par *démesure*. Mais le premier est difficile à traduire dans toutes nos langues modernes : c'est une *sagesse*, mais principalement *pratique*, et surtout faite de mesure, de sorte que *modération* ou *tempérance* sont, en fin de compte, des équivalents assez exacts.

c'est en vue d'être heureux par la possession de ce que l'on convoite; si d'autre part on dit de certains hommes qu'ils aiment et que de certains autres on ne le dise pas, la raison en est qu'une espèce, l'amour au sens étroit, est désignée par un nom qui est celui du genre tout entier. Entre cette analyse et celle du *Phèdre* il y a toutefois de notables différences. L'analyse du *Banquet* est à la fois plus précise et plus nourrie; elle se poursuit avec une magnifique ampleur dans le discours de Diotime. Par contre, deux traits qui sont totalement absents du *Banquet* s'imposent ici à l'attention : d'une part, le contraste de la modération et de la démesure; de l'autre, l'idée de chercher dans les dénominations que le langage applique aux variétés de la démesure, un moyen de spécifier et de définir cet amour-passion dont parlait le discours de Lysias. Or c'est précisément parce qu'il s'agit d'un amour-passion que l'analyse devait être prise de ce biais. Mais d'un autre côté, puisqu'il est une démesure, cela nous donne à penser par avance qu'il y en a un autre dans le plan de la mesure, qui est une aspiration vers le meilleur et qui obéit à la rectitude : première anticipation du deuxième dicours. — De plus, ce contraste entre la poussée irréfléchie des tendances instinctives et les inhibitions réfléchies de la raison n'a plus du tout la même signification que chez Lysias ; pour celui-ci en effet le premier terme signifiait avant tout imprudence et inconstance, le second, aptitude à bien calculer des intérêts matériels dans le présent et en vue de l'avenir. Au contraire, tel qu'il se présente maintenant, le contraste fait penser à la célèbre analyse du livre IV de la *République* (439 b-440 d), où Platon distingue les désirs, tels que l'amour ou la faim et la soif, qui mènent impérieusement à leur objet ce qu'il y a en nous de bestial, et la réflexion raisonnante qui toujours s'y oppose bien qu'avec des fortunes diverses. L'analogie de ces deux analyses suggère, une fois de plus, qu'à l'arrière-plan de celle du *Phèdre* il y a dès maintenant l'idée que développera le deuxième discours. Il existe dans l'âme deux forces diamétralement opposées, l'une de gouvernement et d'ordre, l'autre d'anarchie et de désordre ; s'il arrive cependant que, après avoir cédé à la seconde, on en ait du remords et qu'on veuille dans l'avenir prêter main-forte à la première, cela ne signifie-t-il pas l'existence d'une force moyenne, qui aidera la première à maîtriser la seconde? Voilà ce que dit la

République, et c'est ce que, dans le deuxième discours, montrera le mythe de l'attelage ailé. Ce passage du premier discours est donc comme un germe caché dans un sol ingrat, promis cependant pour plus tard à une brillante éclosion.

Seconde partie. La seconde partie a pour objet, on l'a vu, les effets de l'amour : a-t-il chance d'être avantageux à l'aimé ou, au contraire, de lui être nuisible (238 d-241 c)? Puisque la fiction, bien que démasquée, y reste conforme au thème de Lysias, les effets de l'amour n'y peuvent être envisagés que d'un point de vue unilatéral, par rapport à l'aimé ou l'objet de l'amour, non par rapport à l'amant, autrement dit le sujet : point de vue qui sera explicitement rejeté par le deuxième discours (249 e ; cf. 245 b). D'un autre côté, comme la première partie traitait un point que Lysias avait négligé, c'est au contraire dans celle-ci que nous devons nous attendre à voir reprises et corrigées les raisons que Lysias avait alléguées [1]. — Comme la première, cette seconde partie du discours de Socrate se laisse assez aisément subdiviser en deux sections. La première, que précède une sorte de plan, est consacrée à montrer quels dommages cause à un aimé l'amoureux passionné. Socrate a commencé par montrer (238 e 3-239 a 5) que l'homme gouverné par la passion et qui est l'esclave du plaisir est un malade, se félicitant par suite de tout ce qui est dans le sens de sa folie, s'irritant de tout ce qui peut la contrarier ou la maîtriser. D'autre part ce qu'il cherche dans un aimé, c'est son plus grand plaisir : il ne faut donc pas que cet aimé soit son égal, encore moins qu'il puisse lui tenir tête; par conséquent il le voudra aussi bas que possible pour l'instruction, pour le courage, pour l'habileté à parler, pour la vivacité de l'esprit etc. Ces divers points sont groupés sous trois rubriques, qui correspondent à la division commune des biens de l'âme, de ceux du corps et des biens extérieurs. S'agit-il d'abaisser l'intelligence de l'aimé (239 a 5-c 2)? Il s'attachera, par sa direction comme par sa société, à cultiver en lui la sottise naturelle et même à l'accroître, tandis que d'autre part il l'écartera jalousement de toutes les sociétés dans lesquelles il

1. Comparer en particulier 231 b, 234 b avec 239 e sq. ; 231 c d avec 241 b ; 232 b c, e sq. avec 240 b-e ; 232 c d avec 239 a b ; 233 a b avec 238 e sq.

pourrait au contraire se développer et se mûrir, et notamment il l'éloignera de la philosophie : bon moyen pour que de l'amant il soit la chose et le jouet[1]. S'agit-il maintenant du corps (239 c 3-d 7) ? Il le voudra d'une complexion molle et sans vigueur, étranger dans le passé à une culture physique un peu sévère, déjà habitué au régime d'une vie efféminée, artificiellement embelli par les fards et les parures : ainsi, sans courage à la guerre[2]. S'agit-il enfin de la situation sociale de l'aimé (239 d 8-240 a 9) ? Par sa direction comme par sa société, l'amoureux n'est pas à cet égard moins malfaisant. Tous ceux qui, autour de celui qu'il aime, veulent à celui-ci le plus de bien, il en souhaite la disparition comme d'autant de gêneurs, particulièrement celle de ses proches. Afin d'être plus à l'aise pour le conquérir et pour le manier ensuite à sa guise, il le voudrait pauvre ou ruiné. Comme il n'accepte point de partage, il le détournera enfin le plus longtemps qu'il pourra de se marier et de fonder une famille.

La deuxième section concerne, non plus le dommage causé par l'amoureux à l'aimé, mais les sentiments de ce dernier, d'abord tant qu'en effet il est aimé, puis quand il a cessé de l'être. D'une part en effet (240 a 10-e 7), tant que dure sa passion l'amant passionné, bien différent en cela de ces autres plaies sociales que sont la courtisane ou le flatteur, est, sans compensation, insupportable pour sa jeune victime : il ne lui est pas assorti par l'âge et il prétend être, toujours et tout entier, à son service[3] ; mais c'est pour l'avoir plus complètement à lui, pour le soumettre à la tyrannie de sa présence ou de ses espionnages, pour l'assaillir tantôt de compliments outrés, tantôt d'injustes récriminations et, quand il aura bu, de grossiers outrages. Puis (240 e 8-241 c 6), quand s'est éteinte sa passion, il devient alors traître à ses engagements ; en revenant à la raison, il a en effet brisé tout lien avec son passé de folie[4]. Mais aussi, pourquoi l'aimé a-t-il été assez

1. Ces considérations rappellent certains traits du discours de Pausanias dans le *Banquet* (181 b, d ; 182 b-d, 184 de). Cf. p. 22 n. 1.

2. A l'opposé de ce que, dans le *Banquet* (178 e-179 b), Phèdre attend de celui qui est aimé d'amour et de ce qu'attestaient les « bataillons sacrés » des peuples doriens, tel celui de Thèbes.

3. Cf. Pausanias dans le *Banquet*, 184 b-d.

4. Comparer encore Pausanias, *ibid.*, 183 e.

imprudent pour s'abandonner à un fou, duquel il ne pouvait attendre que dommage et désagrément? — La conclusion (241 c 7-d 1), c'est que l'amitié d'un amoureux est une fausse amitié ; car, le désir se portant exclusivement à ce qui doit le satisfaire, c'est une amitié sans réciprocité.

Ce discours, on l'a déjà dit (p. xxx sq.), est un redressement de celui de Lysias. Mais il n'en redresse que la forme; lui-même il aura besoin d'être redressé quant au fond, et ce sera la « palinodie » du philosophe. On pourrait donc dire que nous avons ici une première « palinodie », mais elle est, dirait-on, celle de la pure rhétorique. Le progrès de forme qu'elle manifeste n'est pas douteux : en dépit de développements qui sont surtout des amplifications, on y trouve une construction méthodique à la place de l'aventureux assemblage de fragments qui constituait toute la composition de Lysias. Si nous envisageons maintenant l'objet même du débat, le rapport des deux discours est à cet égard particulièrement instructif. L'observation finale de Socrate, avec ce qui la précède, dégage nettement ce qu'il y a de commun dans le point de vue : un amour, qui n'est pas un élan de l'âme par delà l'objet immédiat du désir, ne peut être que la convoitise d'une *chose* ; si l'objet de l'amour n'en est pas en même temps un *sujet,* si l'aimé n'est pas, pour autant, lui-même un amant, l'amant de celui qui l'aime, on a le droit de condamner l'amour. Voilà ce que fait Socrate, et l'on n'aurait peut-être pas tort de dire[1] que le contenu de son premier discours, au lieu d'être positif comme de celui de Lysias, est négatif. Lysias en effet prononçait surtout l'éloge de l'absence d'amour ; Socrate nie la valeur de l'amour tel que le comprenait le rhéteur, il se refuse (241 de) à faire à sa suite un éloge positif de l'homme qui n'aime pas. Quant à voir dans ce réquisitoire contre l'amour, soit une parodie des thèses cyniques, soit un exposé des idées mêmes du Socrate historique[2], ce

1. Cf. Z. Diesendruck, *op. cit.* p. 12 sq.

2. La première hypothèse a été défendue par K. Joël (*Platons Sokratische Periode und der Phaidros,* dans les *Philos. Abhandl. für Max Heinze,* 1906, p. 78 sqq.), dont on connaît le zèle, toujours ingénieux, à dépister partout Antisthène. Si à la fin du dialogue l'éloge d'Isocrate devait être tenu pour sincère, il ne serait pas impossible que Platon eût en effet l'intention de s'associer ici à son hostilité

sont là des hypothèses auxquelles je ne veux pas m'aventurer et qu'il est aussi impossible de prouver que de réfuter. S'il y a dans le *Phèdre*, comme j'ai essayé de le montrer, l'harmonie d'une œuvre d'art, la façon dont cette harmonie découle de l'idée première est plus importante que la recherche conjecturale de prétendues sources, aussi bien d'ailleurs en ce qui concerne ce premier discours de Socrate qu'en ce qui concernait celui de Lysias.

V

LE SECOND DISCOURS DE SOCRATE

Notre premier soin doit être d'examiner la composition et le contenu du deuxième discours de Socrate. Ensuite il y aura lieu de considérer trois questions, à des titres divers pareillement importantes, qui se posent à son sujet : l'emploi qui y est fait du mythe ; la doctrine de l'âme qui y est exposée ; enfin sa conception de l'amour.

I. Structure et contenu du deuxième discours. — L'erreur du premier discours de Socrate était de dénier toute valeur à l'amour passionné sous prétexte que c'est un délire : folie nuisible à l'intérêt de l'aimé, avait déjà dit Lysias, et

contre les Cyniques. — L'autre conjecture est de W. Thompson dans le premier appendice de son excellente édition du *Phèdre*. Il cherche à l'établir par un parallèle avec le langage de Socrate dans le *Banquet* de Xénophon, étant admis d'autre part que ce dernier, quoique incomplet et trop attaché au détail, n'a pas cherché du moins à transfigurer son maître. Assurément les passages des deux écrits que Thompson met en regard (ch. 8, § 13, 15, 21, 23 en face de 240 c d, 241 c ; comparer aussi 19 fin avec 239 e sq., 21 fin avec 240 d e) se ressemblent étrangement. On ne s'arrêtera pas cependant à l'insoluble question de savoir qui des deux écrivains est l'emprunteur (cf. ma Notice du *Banquet, IV*). Il faudrait en effet pouvoir dater avec sûreté les deux ouvrages. Supposez qu'ils aient tous deux une source commune dans les propos du Socrate historique sur l'amour : propos d'une rare vulgarité de pensée chez Xénophon, d'une singulière étroitesse de vues chez Platon dans ce premier discours, ils seraient de toute façon surprenants de la part d'un homme dont l'action fut sans nul doute prodigieusement animatrice et fécondante.

qui doit lui faire préférer, pour ses mérites, cet amant qui soi-disant n'est pas amoureux. Ce qui va être dit maintenant est bien une rétractation : à la place de l'éloge d'un amant sans passion, que Socrate s'est refusé à prononcer, nous allons entendre un éloge de l'exaltation dans l'amour. Ainsi la rétractation apparaît à la fois comme un *changement* de point de vue et comme une *progression* à un point de vue supérieur. Une fois établi de la sorte l'objet du second discours, il est dans l'ordre que soit justifiée tout d'abord l'intention même de cet « éloge de la folie ».

Le délire et ses formes.

1. C'est ce que va faire Platon (244 a 6 sqq.) en exposant trois raisons desquelles il résulte que, loin d'être toujours un mal, le délire est au contraire, sous trois formes bien connues, un grand bien pour les hommes, donc un don des dieux ; ce qui permettra de penser (cf. 245 b sqq.) que, si l'amour est lui-même une quatrième forme du délire, l'amour doit être pareillement un privilège que nous accorde la divinité. — La première preuve est double. On allègue d'abord ce fait qu'il y a des prophétesses, femmes d'un esprit plus qu'ordinaire quand elles sont dans leur bon sens, capables au contraire de lire dans l'avenir quand elles sont inspirées du dieu dont elles sont les prêtresses[1]. Le langage d'autre part témoigne dans le même sens. Si en effet, par delà les dénaturations qu'il a subies, on remonte jusqu'aux mots primitifs, on voit que les Anciens liaient au délire la vision *immédiate* du devin[2], à la réflexion mettant en œuvre certaines connaissances la divination *médiate* de l'augure, en tant qu'elle se fonde sur des signes : preuve que leur sagesse faisait du délire plus de cas que du raisonnement. — La seconde forme du délire est encore religieuse. On lui doit la découverte de ces

1. Platon en nomme trois : celle du temple d'Apollon Delphien, la Pythie, dont le trépied reposait au-dessus d'une crevasse du sol ; celle du temple de Zeus à Dodone qui parlait par son chêne (cf. 275 b) ; enfin la Sibylle que, comme Aristophane (*Paix* 1096 ; cf. Héraclite fr. 92 D.), il ne désigne pas autrement et qui est sans doute la Sibylle d'Érythrées (plus probablement la cité béotienne, et non sa colonie ionienne).

2. D'après le *Timée* 72 b le devin est bien supérieur au prophète, qui n'est alors que l'interprète du devin.

initiations, de ces rites purificateurs, de ces prières dont l'effet est, pour l'homme qui a fait ou connu cette découverte, de se racheter de la peine collective qui pèse sur toute sa race, en punition de quelque faute ancienne commise par un individu de cette race : rédemption qui s'étend à l'avenir, soit par rapport à la destinée ultérieure de la race, soit par rapport à celle de l'individu après la mort, comme dans l'Orphisme. — L'inspiration poétique constitue une troisième espèce du délire. Sans inspiration, c'est-à-dire sans *enthousiasme* ou possession divine, point de poésie ; l'habileté technique ne suffit pas. Encore faut-il pourtant que l'âme inspirée soit elle-même pure pour que l'inspiration puisse vraiment être considérée comme venue d'en haut [1] — Voilà donc de quels grands effets le délire est capable. Puisque l'amour est un délire, pourquoi ne serait-il pas une autre forme de l'inspiration divine ? Les trois premières constituaient un bienfait

1. Cf. Notice p. XXXIV et p. 33 n. 1. La condition posée ici paraît prouver que Platon ne désavoue nullement la sévérité qu'il montre ailleurs envers la poésie (p. ex. *Rép.* II 377 d sqq., 379 c sqq. ; tout le début du livre III ; X 605 a-c, 606 a et en outre les passages qui seront mentionnés plus bas ; *Lois* II 656 b c, 658 e sqq., 660 a et VII 817 a-c). Il note en effet, et que l'élève des Sophistes se trompe en croyant qu'on peut se passer de l'inspiration pourvu qu'on connaisse les règles (cf. 268 c d), et qu'un Homère se fait illusion quand il s'imagine que, parce qu'il est inspiré, on le laissera libre de pervertir les âmes par sa propre immoralité (cf. *Rép.* X 595 b c, 600 a b, 606 e sq). Mais, s'il arrivait que la poésie réunît ces deux conditions d'inspiration et de moralité, on pourrait alors dans l'éducation, qui est le but suprême du législateur philosophe, lui accorder la place à laquelle son origine divine l'autorise à prétendre. — Il n'y a pas grand intérêt à observer, avec la plupart des critiques et après Cicéron (*Div.* I 37 déb.) comme après Horace (*Ars poet.* 296), qu'avant Platon Démocrite avait déjà dit (fr. 18 D.) que la poésie suppose l'enthousiasme et le souffle divin. Est-il croyable en effet que Démocrite ait été le premier à le penser et à le dire ? Rappelons plutôt qu'il y a dans l'*Ion* toute une théorie de l'inspiration poétique (533 e-534 e), qui est très voisine de celle du *Phèdre :* le poète ne compose que sous l'influence d'une possession divine ; la preuve en est qu'il est même incapable de composer en dehors du genre d'inspiration qui lui est propre, et qu'il peut même lui arriver de ne connaître qu'une seule fois l'inspiration. Voir plus loin p. CXXXII et n. 1.

autant pour celui qui reçoit le don divin que pour celui qui ensuite en bénéficie. Si donc le délire d'amour est à son tour un bien, il le sera tout autant pour l'aimé que pour l'amant, pour celui qui est l'objet de l'enthousiasme amoureux que pour celui qui en est le sujet : c'est ce qui avait été méconnu par la doctrine de Lysias et par celle du premier discours (cf. p. LXXIII).

La nature de l'âme.

2. Mais ce point ne peut être compris qu'à la condition de savoir ce qu'est la nature de l'âme, quelles sont ses affections et ses actions, et cela à propos de l'âme divine aussi bien que de l'âme humaine.

Son immortalité.

A. — Le point de départ de cette recherche sera une démonstration de l'immortalité de l'âme. Elle se fait en quatre moments. — *a*. Platon commence (245 c 6 sqq.) par distinguer, entre les choses mues et qui existent en tant qu'elles sont mues, d'une part celles qui se meuvent elles-mêmes et, de l'autre, celles qui tiennent leur mouvement d'une autre chose et le communiquent à une autre. Ces dernières cesseront d'exister dès qu'elles cesseront d'être mues, tandis que les premières ne peuvent cesser d'exister puisque leur essence est précisément d'être mues par elles-mêmes et qu'elles ne peuvent perdre leur essence. En outre, c'est d'elles seulement que les autres peuvent recevoir leur mouvement et leur existence pendant qu'elles sont mues et qu'elles existent[1]. La chose qui se meut elle-même ne peut donc périr et elle est un principe. — *b*. Or un principe (245 c 10 sqq.) est ce qui ne commence pas

1. Cf. p. 33 n. 3. Si la proposition initiale était, comme dans le texte ordinairement suivi : « ce qui *se meut toujours* est immortel », on comprendrait mal que à ce qui se meut *toujours* Platon opposât (δέ) ce qui ne se meut pas *soi-même* mais est mû *par autre chose*. D'autre part, il n'y aurait pas lieu de présenter comme une *conséquence* (δή) que ce qui se meut soi-même ne peut cesser de se mouvoir sans cesser d'être. Au surplus, la formule employée à e 3 paraît bien signifier que l'immortalité de ce qui se meut soi-même était l'énoncé du premier théorème à démontrer et que maintenant Platon déclare avoir en effet démontré : ce qui est répété au terme de la démonstration est, semble-t-il, ce qui a dû être dit pour signifier ce qu'elle se proposait tout d'abord.

d'exister, mais à partir de quoi commence d'exister tout ce qui existe. Il serait en effet contradictoire avec la notion même de « Principe » que ce qui est principe pût être quelque chose d'engendré, c'est-à-dire de dérivé ; et d'autre part il n'y aurait plus d'existence, car rien ne pourrait plus commencer d'exister[1]. La chose qui se meut soi-même est donc inengendrée en tant qu'elle est principe. — *c.* A ce même titre elle se révèle encore (245 d 3 sqq.) comme incorruptible[2]. Il serait en effet contradictoire qu'un principe, une fois anéanti, pût renaître, car ce serait à partir d'autre chose, de sorte qu'il ne serait plus un principe ; contradictoire aussi, pour cette même raison, que rien désormais pût en provenir. — *d.* Puisque ce qui se meut soi-même est principe et que, à ce titre, il ne peut ni avoir commencé ni cesser d'exister, nous dirons (245 d 7 sqq.) qu'en cela consiste l'essence et la notion[3] de l'âme en tant que distincte du corps. Car un corps, s'il est inanimé, reçoit du dehors son mouvement, mais, s'il est animé, d'un principe interne de mouvement qui est justement son âme. Donc, en raison de l'identité de

1. Cf. p. 34 n. 1. Comme tout à l'heure à propos de la notion de chose automotrice, Platon me paraît se fonder, pour faire entendre quel est le *rôle* du principe, sur ce qu'implique logiquement la notion de « Principe ». Or un principe engendré en supposerait un autre pareillement engendré, et ainsi à l'infini ; ce qui serait la négation même de la notion de « Principe » et, corrélativement, la négation d'une existence dépendant du principe comme de sa cause. C'est donc encore une sorte d'argument ontologique.

2. A la vérité Platon dit : « à titre de chose inengendrée, *le principe* est *aussi* incorruptible ». En modifiant comme j'ai fait l'expression, j'ai voulu mettre en évidence que nous avons là une nouvelle preuve de l'immortalité de la chose automotrice, mais qui se fonde sur la notion même de « Principe », dont il vient d'être prouvé qu'elle est inhérente à cette chose.

3. A propos de tout objet de la pensée il y a (*Lois* X 895 d-896 a) trois choses à considérer : la *réalité* de cette chose ou son *ousia*, c'est-à-dire, du point de vue de l'idéalisme platonicien, son essence ou Idée ; la *notion* ou définition de cette réalité, son *logos* ; enfin son *nom*. Ainsi la *réalité* dont le *nom* est « âme » a pour *notion* ou définition « ce qui se meut soi-même » et qui est par conséquent le principe de la génération et du mouvement. La notion ou définition de la chose nommée équivaut donc à la réalité de cette chose ; cf. *Phédon* 99 e sq.

la chose automotrice avec la réalité qu'on appelle une âme, on doit dire que l'âme est inengendrée et immortelle[1].

Image mythique de la nature de l'âme.

B. — L'immortalité de l'âme étant ainsi démontrée, voyons à présent quelle est la nature de cette chose immortelle (246 a 3 sqq.). Pour la dire *telle qu'elle est*, un savoir divin serait nécessaire ; mais un savoir humain permet d'en donner une image, c'est-à-dire de montrer *à quoi elle ressemble*. Autrement dit, quelle est la chose qui, dans le domaine de notre expérience, pourra par ses rapports constitutifs servir à *figurer* la nature de l'âme et être considérée comme lui étant *analogue*? Or, représenter ainsi une réalité, dont on n'a pas d'expérience directe, au moyen de l'image sensible d'une réalité familière, c'est l'essentiel du mythe. La nature de l'âme sera donc exposée d'une façon mythique. Platon commence par dessiner l'image, puis il explique pourquoi dans cette image il y a, si l'on peut dire, des parties lumineuses et d'autres obscures.

a. Nous imaginerons donc l'âme (246 a 6 sqq.) à la ressemblance d'une force active dont la nature soit d'être un attelage ailé que mène sur son char un cocher, ailé lui aussi[2]. Mais, tandis que dans la représentation de l'âme des dieux l'ensemble doit être tenu pour excellent dans ses parties

1. Cf. p. 35 n. 1 et Notice, p. cxxv sq.

2. L'origine de cette image peut être (je dois encore cette indication à M. Ch. Picard) dans des représentations figurées comme celles des deux petites faces du sarcophage d'Hagia-Triada (qui remonte au Minoen récent II, environ 1450 av. J.-C.) ou de peintures sur certains vases des Cyclades (vi[e] s.) au Musée d'Athènes. Mais l'âme n'y est pas figurée, comme ici, par l'ensemble des chevaux et du cocher sur son char : elle est sur le char la compagne du cocher. — Il n'y a donc aucune raison de supposer, avec Natorp (*Platons Ideenlehre* p. 72), un souvenir direct du début du poème de Parménide (fr. 1 D.). Sans doute y a-t-il là des chevaux, un char, un ou plutôt des cochers (v. 24). Mais l'image est très différente : ainsi chez Platon συνωρίς s'applique à l'attelage *apparié* qui tire le char, tandis que chez Parménide le terme voisin συνάορος s'applique au poète lui-même, qui *s'apparie* aux immortels cochers qui le conduisent. Au fond, le spectacle de la vie journalière suffisait, exception faite des ailes, à suggérer à Platon cette représentation.

comme dans les éléments de ces parties, il n'en peut être ainsi quand on veut se représenter une âme d'homme. En premier lieu, l'attelage y couple des chevaux qui ne sont point pareils [1]. En second lieu, tandis qu'un des chevaux ainsi appariés est fait de bons éléments, l'autre sera tout l'opposé. Enfin, dans de telles conditions, la fonction même de cocher s'exercera avec un succès incertain. Ainsi ce qui caractérise la chose à laquelle une âme humaine est comparable, c'est un mélange du mauvais avec le bon [2]. — *b*. Étant donné que l'âme est un principe de vie qui est commun aux hommes et aux dieux, pourquoi cependant (246 b 5 sqq.) à propos des premiers parle-t-on de vie mortelle, de vie immortelle à propos des seconds ? Tout ce qui a nature d'âme [3]

1. Quand il s'agit de l'attelage en général, divin comme humain, Platon se sert en effet du terme général *zeugos* ; le terme qui est employé ensuite pour l'âme humaine est *synôris*, qui désigne un attelage dont les chevaux sont couplés mais ne sont pas identiques. La différence ne consiste pas en ce que les chars des âmes divines n'auraient qu'un seul cheval comme si, à la fin de a, le pluriel *les chevaux* était déterminé par le sujet pluriel, *les dieux*. Mais, on le verra par la suite, le cas est le même que celui des âmes humaines. Toutefois, en ce qui concerne ces dernières, Platon commence par noter seulement une diversité, qui pourrait n'être que de race ou de taille ou d'âge. Puis il spécifie qu'au bon est associé du mauvais.

2. Ce n'est pas en effet simplement un mélange en tant que tel, comme Platon semble le dire au début de b ; car les âmes divines comportent, on l'a vu, un mélange, mais du bon avec le bon. Ici comme ailleurs, Platon appelle « exempt de mélange » ce qui est mélangé selon des proportions exactement définies et sans mélange de rien d'étranger à sa nature : ainsi dans le *Timée* (57 c) ces corps premiers qui, loin d'être les éléments ou les *lettres* des choses, en sont les véritables *syllabes*, donc des mélanges dont il a déjà expliqué la composition ; ainsi dans le *Philèbe* (59 c) les objets de la dialectique, c'est-à-dire les Idées, dont l'exactitude a été comparée (58 c d) à la pureté d'un blanc qui n'est mêlé d'aucune autre couleur ou d'un plaisir qui n'est pas mêlé de douleur (53 a b). De même dans le *Phèdre* 247 d 2, quand il parle de « savoir sans mélange », cela ne doit pas s'entendre à la rigueur, puisqu'il n'y a pas de savoir qui ne comporte des relations (cf. *Théét.* 201 e-206 b).

3. Cf. p. 38 n. 1. Wilamowitz I² p. 463 suit le texte de Burnet et traduit comme j'ai fait. L'objet du morceau, qui est d'opposer des *vies* immortelles à des *vies* mortelles et de définir le sens de cette

est en effet principe de vie à l'égard d'une chose qui, au contraire, est par elle-même sans âme ou inanimée, c'est-à-dire un corps. Mais dans la totalité de l'univers physique [1] cette relation n'est pas la même partout où porte la vie l'âme qui y circule. On est ainsi conduit à distinguer deux formes ou espèces d'âme : celle qui est ailée en perfection et qui se meut dans les régions supérieures de l'univers, du haut desquelles elle est pour l'ensemble de celui-ci le principe d'une vie organisée ; celle qui, pour les raisons qu'on verra bientôt, a cessé d'être ailée et qui ainsi tombe jusqu'à ce qu'elle se soit arrêtée dans cette masse, solidement assemblée (cf. *Timée* 43 a), qu'est un corps fait principalement de terre. Or c'est à un tel composé d'une âme et d'un corps que nous donnons le nom de « vivant » en y ajoutant l'épithète de « mortel » [2].

opposition, ne me paraît pas pouvoir comporter d'autre texte ni d'autre interprétation.

1. Platon dit « la totalité du ciel », mais cette traduction, pouvant suggérer l'idée du ciel astronomique, m'a semblé équivoque. Il ne paraît pas douteux en effet qu'ici, au lieu de prendre le mot en son sens restreint, Platon ait voulu parler de tout ce qui existe sous la coupole du ciel, et tel est en effet le sens du grec *ouranos*. C'est ainsi que, après des fluctuations dont témoignerait le vocabulaire auquel s'étaient finalement arrêtés les Pythagoriciens (cf. *Vorsokr.* ch. 32, A 16 ; Robin, *Pensée grecque* p. 76 sq.), *ouranos* en est venu à recevoir pour équivalent le terme *cosmos*, que justement Platon emploie trois lignes plus bas et que nous traduisons par *le Monde*. Mais au temps de Platon l'équivalence n'est pas encore assez usuelle pour que l'écrivain puisse se dispenser de la signaler. Ainsi dans le *Timée* il se sert d'*ouranos* (31 a b) pour signifier, sans nul doute, le monde entier, alors qu'il a écrit précédemment (28 b) : « la totalité de l'*ouranos* ou bien du *cosmos* ou quelque autre nom qu'on veuille lui donner » ; de même *Politique* 269 d. Dans le *Philèbe* 28 d on voit que *le tout*, τὸ ὅλον, paraît être un autre de ces noms dont on tendait à se servir pour signifier « l'ensemble des choses » τὰ σύμπαντα, et 29 e que le mot *cosmos* est dans le même cas. Du reste chez Aristote *ouranos* a une semblable diversité d'acceptions : comme ici il signifie souvent l'ensemble des choses (cf. Bonitz *Index Ar.* 541 a 56 sqq.). Voir Burnet, *Aurore de la philosophie grecque* (*Early Gr. Philos.*) p. 31.

2. La dissolution de ce composé est la mort, mais l'âme est immortelle : elle *renaîtra* donc, c'est-à-dire qu'elle formera avec un autre corps un nouveau composé. C'est ce que l'Orphisme appelle « le cercle de la génération » : s'il n'existait pas en tant que cercle mais que la génération se fît en ligne droite, alors ce serait la fin du monde (cf.

Quant au dieu, s'il est vrai que ni l'expérience ni le raisonnement ne permettent de savoir ce qu'il est réellement, du moins pouvons-nous le concevoir pareillement comme un vivant [1]: autrement dit, son âme est principe de vie à l'égard d'un corps; mais, ce corps n'étant pas un corps dans lequel elle aurait chû faute d'avoir su garder ses ailes, un tel assemblage d'âme et de corps doit, dans le cas du dieu [2], durer sans fin.

La vie céleste des âmes et le lieu au delà du ciel.

C. — Ce qu'il faut expliquer à présent (246 d 3 sqq.), c'est la cause par laquelle l'âme, puisque son attelage est ailé comme l'est aussi son cocher, peut cependant perdre ce qui est une propriété de sa nature. Platon commence donc par exposer (d 6 sqq.) en quoi consiste la fonction propre de l'aile: c'est d'élever vers le haut ce qui est naturellement pesant, d'être ainsi, étant admis que le divin est au-dessus de nous, ce qu'il y a de plus divin parmi

Phédon 72 a-d). Il n'y aurait donc plus de *vivants mortels* et, en ce sens, cette chute de l'âme a un sens profond ou, comme le dit Z. Diesendruck p. 18, tout à fait positif. Ce n'en est pas moins pour l'âme une diminution d'être que de se trouver désormais condamnée à une vie qui est coupée de morts incessantes (cf. *Banquet* Notice, p. LXXXVII sq.).

1. Le sens paraît être voisin de celui d'un passage du *Banquet* (208 a b) où Platon se propose semblablement de distinguer le mode d'existence du mortel et de l'immortel : l'existence du premier est discontinue, mais continuée, toujours nouvelle mais en apparence identique ; celle du second est une existence réellement et à jamais identique à elle-même. De même ici le mortel et l'immortel sont pareillement vivants, mais ce n'est pas de la même manière.

2. Du dieu platonicien seulement, dit entre autres Wilamowitz I 464 ; car Platon ne veut pas l'identifier aux dieux respectés de la religion nationale, et les âmes qui, ailées, gouvernent l'univers sont dépourvues de corps ; c'est le développement subséquent de l'image qui conduit, en leur donnant des ailes, à *paraître* les pourvoir d'un corps. — Mais les dieux du Panthéon hellénique ne représentent-ils pas plutôt aux yeux de Platon une tradition, qu'il s'agit moins de respecter que de redresser pour en faire sortir une vérité ? Et les seuls dieux qui pour lui soient réellement des dieux ne sont-ils pas justement les dieux planétaires ? Au fond de ceci le vrai problème est celui de la relation du corps à l'âme et nous aurons à l'envisager par la suite ; cf. p. CXXXII sqq.

les choses corporelles. Mais Platon a hâte de marquer le symbolisme de ce langage : ce qui réside dans ces hauteurs vers lesquelles fait monter l'aile, c'est ce qui est beau, savant et bon [1]. Voilà donc ce qui, étant l'objet auquel tendent les ailes comme à ce qui les nourrit (cf. 246 e), donne à celles-ci leur vertu propre. Inversement, cette vertu est détruite par ce qui est le contraire du beau, du savant et du bon. — Ceci dit, on va voir quels sont les effets de cette vertu, d'abord en ce qui concerne le ciel lui-même ou le monde, puis en ce qui concerne un autre monde qui est par delà le ciel, et, dans chaque cas, pour les âmes qui sont divines comme pour celles qui ne le sont pas.

a. Platon décrit donc (246 e sqq.) une sorte de procession que des âmes de dieux et de démons accomplissent dans le ciel, chacune avec le cortège d'âmes en tête duquel elle s'avance. Celui qui conduit la procession entière, c'est Zeus ; il l'ordonne dans son détail et il pourvoit à tout. Quoiqu'il y ait douze dieux et démons, l'armée entière comprend seulement onze bataillons, parce qu'Hestia n'en fait point partie et que, immobile, elle reste au foyer du palais des dieux [2]. Chaque groupe enfin a son rang et son rôle propres. Si main-

1. Comparer *Banquet* 204 a déb. et ici 247 d : le savoir est inhérent à la nature du dieu, et c'est pour cela qu'un dieu ne désire pas le savoir comme un bien dont il serait dépourvu et que, par conséquent, il n'est pas philosophe. Il est remarquable que les trois termes nommés ici semblent répondre, dans un ordre renversé, à la hiérarchie qu'on trouve à la fin du *Philèbe*, 64 e sq. : le Bien inaccessible, la Beauté, la Vérité ; il ne manque ici que la Proportion.

2. Cf. p. 37 n. 1. — Le mot *hestia* désigne proprement le foyer auprès duquel est placé l'autel des divinités domestiques : c'est la maison même. Puis le foyer de la famille devient une des grandes divinités olympiennes, petite-fille d'Ouranos et de Gaïa, fille de Cronos et de Rhéa, sœur de Zeus, de Poseïdôn, de Hadès, de Dèmètèr et de Hèra. Si donc Platon l'identifie ici à la terre, c'est qu'il ne se fonde pas sur la tradition mythologique. Mais, comme dans le *Timée* 40 b fin, il paraît transposer une métaphore des Pythagoriciens : ce n'était pas en effet la terre, mais le feu central, que Philolaüs appelait, nous dit-on, « le foyer de l'univers », « la demeure de Zeus », « l'autel », etc. (cf. *Vorsokr.* ch. 32, A 16 et B 7 ; ch. 45, B 37 *s. fin.*). Quoi qu'il en soit, *Cratyle* (401 b ; p. 77 n. 3 de l'éd. de L. Méridier) et les *Lois* (V 745 c) nous disent que Hestia est la première divinité à honorer, avant Zeus et avant Athèna.

tenant nous considérons la part que prennent les âmes à cette procession, nous voyons qu'elle est différente selon la constitution de ces âmes. Pour les âmes des dieux, point de difficulté : elles montent allègrement, car la tâche du cocher est facile avec un attelage de tout point excellent, elles montent vers ces objets supérieurs qui, comme on l'a vu, sont l'aliment de leurs ailes. Mais il y a pour les suivre d'autres âmes qui sont divines en leur genre et qui ont faim de cette suprême nourriture. Sans doute leur attelage n'est-il pas excellent ; il est toutefois excellemment apparié ou excellemment dressé et dirigé. Elles suivent donc les dieux, c'est-à-dire qu'en les imitant elles leur ressemblent, aussi souvent qu'elles n'en sont point empêchées par quelque cause, étrangère en tout cas à la volonté des dieux [1], et aussi souvent qu'elles en ont la bonne volonté. De telles âmes doivent donc parvenir, avec les âmes des dieux, jusqu'aux confins du ciel ou du monde et, dressées alors sur la voûte, emportées par la révolution circulaire, elles contemplent les réalités qui sont en dehors du ciel ou du monde. Ce sont là pourtant des âmes privilégiées : la plupart sont au contraire incapables d'étendre ainsi leur horizon parce qu'au bon leur attelage mêle trop de mauvais et parce que leur cocher, faute d'avoir su corriger et dresser le mauvais, sent peser sur sa main le poids d'une résistance.

b. Voici donc les meilleures âmes portées par la bonté même de leurs aspirations au seuil d'un autre monde, extérieur à l'univers physique. Qu'on dise tant qu'on voudra que nous sommes ici en plein mythe. Il n'en est pas moins vrai, si

1. L'Envie, ce démon qui, selon la tradition, jalouse le bonheur des hommes, est exclue par Platon des chœurs divins, comme dans le *Banquet* (203 b) Pauvreté a été tenue à l'écart du festin par lequel les dieux célébraient la naissance d'Aphrodite. Ici l'exclusion de l'Envie est l'expression mythologique d'une double intention : d'abord purifier la notion du dieu de cette jalousie méchante qui en était inséparable dans la croyance populaire ; puis dégager la responsabilité des dieux par rapport à des malheurs qui ne sont la conséquence que de notre propre méchanceté. Cette dernière idée serait donc la même que dans la *République* (II 379 b c, X 617 e) ou dans le *Timée* (41 e, 42 d ; cf. 29 e) : Dieu est innocent de la méchanceté des hommes parce que, d'une façon générale, le bien seul, non le mal, lui est imputable (cf. aussi *Politique* 269 c sq., 273 b c).

le mythe a un sens, que cette extériorité spatiale marque, avec une clarté qu'on ne rencontre nulle part au même degré, l'intention chez Platon de considérer les réalités intelligibles comme étant tout à fait *à part* de celles de l'expérience, ou, selon la formule d'Aristote, de *séparer les Idées*. Jusqu'à présent nous étions au sein d'un monde enveloppé dans la sphère du ciel. Nous voici maintenant (247 c 3), par delà le ciel, en face d'un autre monde qui est celui de la Vérité (cf. 248 b 7). A vrai dire, les âmes des dieux ne sont pas plus capables que les meilleures des autres âmes de quitter le ciel pour passer dans cet autre monde. C'est au premier qu'elles appartiennent. Mais, quand elles sont parvenues au sommet de celui-ci et comme installées sur sa convexité, leur cocher est en état de porter ses regards dans la direction des réalités véritables, qui sont des objets pour l'intellect seul et sur lesquelles, puisqu'elles sont sans couleur et sans figure, les sens n'ont point de prise : la Justice réelle, la Tempérance réelle, le Savoir réel et qui, au lieu de s'appliquer à des apparences dont la diversité se déploie dans un devenir changeant, est une connaissance vraie de vraies réalités, la Pensée pure de tout alliage sensible, la Beauté dans toute sa splendeur, etc. (cf. 250 b-d). De plus, cette contemplation n'est pas offerte aux âmes divines d'une façon indifférente, mais pour le temps précis que doit durer la révolution qui ramènera le ciel au même point[1]. Au terme de cette révolution, le cocher, l'intel-

1. Cf. aussi 248 a 3 et c 4. Quelle est cette révolution ? Est-elle identique à celle dont il sera question 247 e sq. et qui concerne le retour de chaque âme au chœur divin dont elle faisait originairement partie (cf. p. LXXXVII n. 3) ? Si Zeus représente ici la sphère des Fixes, on pourrait penser que la révolution dont il s'agit est la révolution diurne, le jour de 24 heures qui sert d'unité de mesure aux autres périodes de révolution. Mais ce serait sans doute une bien courte durée pour une contemplation pareille, le privilège en dût-il se renouveler régulièrement. Doit-on plutôt penser que Platon a en vue, comme dans le *Timée* (39 d), « ce nombre parfait du temps qui remplit une année parfaite », c'est-à-dire la durée d'une *Grande Année* ? Il n'y aurait aucun doute si Platon avait, ainsi que dans le *Timée*, parlé de révolution qui ramène au même point *tous* les astres *les uns par rapport aux autres*. — Certes, un esprit moderne a de la peine à concevoir, surtout chez un penseur de l'envergure de Platon, de pareilles spéculations qui supposent un synchronisme entre les révo-

lect, s'enfonce de nouveau dans ce ciel qui est la demeure ordinaire de son âme. C'est alors qu'il donne à ses chevaux une nourriture et une boisson choisies, dont les noms prouvent assez que, dans l'esprit de Platon, elles sont le produit de cette contemplation supérieure et la quintessence de ce qui est propre à entretenir la vertu des ailes (247 e fin ; cf. 248 c déb.) ou à satisfaire l'aspiration qui porte l'âme naturellement vers les hauteurs (cf. 248 a 7). — Or cette aspiration, les autres âmes s'efforcent bien de la contenter, mais sans succès : leurs conducteurs ne réussissent même pas à élever la tête d'une façon continue vers les réalités du lieu supracéleste. Ce sont tout au moins des âmes incapables de soutenir quelque temps l'effort de la contemplation et dont la vision restera incomplète. Comme elles sont pourtant avides de s'élever et qu'elles pensent n'y pouvoir réussir qu'au prix d'une concurrence pressée, elles se bousculent et se piétinent (cf. 247 b 5). Mais le résultat, c'est qu'ainsi elles gâtent leurs ailes et que, faute d'être capables de se soutenir sur la voûte du ciel, elles sont contraintes d'y rentrer avant le terme fixé de la révolution circulaire. C'est un accident auquel, semble-t-il, n'échapperont pas les âmes les mieux trempées. Toujours est-il qu'elles tombent alors brutalement et que leur chute ne s'arrête qu'à la terre (cf. 246 c et 248 c fin). Désormais ce sera l'opinion, avec les incertitudes au milieu desquelles elle roule et se traîne, ce ne sera plus le savoir, qui sera leur pâture.

La destinée des âmes déchues : une double eschatologie.

D. — Voilà donc deux sortes d'âmes déchues : les unes ont eu quelque part à la contemplation des réalités vraies, les autres en ont été privées. La question se pose alors (248 c 3 sqq.) de savoir quelle sera inévitablement leur destinée (cf. p. 40 n. 2) en

lutions astronomiques et l'exercice de la pensée pure. Il ne faut pourtant pas se hâter d'y voir de simples fantaisies. On ne doit pas oublier en effet que l'étude de l'astronomie est une voie d'ascension vers la dialectique (cf. p. 38 n. 2), et ce trait de l'éducation platonicienne montre assez clairement toute la portée symbolique du rapport spatial des révolutions célestes aux pures Idées. Ces spéculations ne sont pas du reste plus déconcertantes que d'autres du même genre, celles par exemple qui bientôt concerneront l'eschatologie.

conséquence de l'état où elles seront au terme de la procession : pour les unes, initiation incomplète et révélation ou « époptie » seulement partielle (cf. p. 44 n. 1) ; pour les autres, absence totale de l'une et de l'autre [1]. Mais il y a un autre terme : c'est celui des existences terrestres consécutives à la chute. Nous avons donc ici une double eschatologie, qui n'a chez Platon d'autre analogue que celle du *Timée* (41 d-42 d, 90 a-c, 91 d-92 c) : il y a une destinée qui dépend de l'antérieur à la vie terrestre et il y en a une autre qui est la conséquence de cette vie même. Ajoutons cependant que, tandis que dans le *Timée* il s'agit d'un règlement général institué par Dieu, avant « la première naissance », pour les âmes qui indirectement sortiront de ses mains, le *Phèdre* envisage les conséquences de la conduite préempirique d'âmes déjà existantes. Partout ailleurs, la destinée finale des âmes est envisagée comme une sanction de la manière dont elles se sont comportées ici-bas et dans l'union avec le corps [2].

Prédestinations. *a*. La première eschatologie consiste à hiérarchiser des *espèces* d'hommes et d'occupations d'après la valeur *individuelle* des âmes par rapport à la contemplation des réalités vraies. D'une part, on l'a vu, il y a des âmes qui, associées à l'un des chœurs divins, ont vu une partie au moins de ces réalités : leur récompense est d'être jusqu'à la prochaine révolution [3]

1. Cf. 248 b 5 ; 249 c fin ; 250 b c, e 1 ; 251 a 2 ; 253 c 3 ; 254 b 5.

2. Par exemple *Phédon* 81 c-82 b, 83 d e (cf. mon édition, p. 42 n., où il faudrait ajouter *Lois* X 904 c d). — Le fragm. 146 d'Empédocle (qui provient probablement du poème des *Purifications*) peut avoir inspiré notre passage ; mais, si Platon y a pensé, c'est pour retourner la démarche décrite par Empédocle et qui est une *remontée* graduelle des âmes déchues vers la condition divine. On peut songer aussi au fr. 115, dans lequel est expliqué comment est bannie du ciel en vertu de l'arrêt de la Nécessité une divinité criminelle.

3. La durée de cette révolution paraît être de mille ans si l'on se réfère à ce qui est dit 249 a et surtout 256 e fin (cf. p. CVII n. 1). Si cette révolution est celle dont il était question 247 d 5 (p. LXXXV n. 1) et que celle-ci dure le temps d'une Grande Année, on en devrait conclure que celle ci est pour Platon un millénaire. Mais chez personne il n'y a trace d'une évaluation si modeste, et, en ce qui concerne Platon, on est réduit à des conjectures passablement arbi-

exemptes de dommage, c'est-à-dire sans doute admises à continuer leur existence céleste sans entrer dans la génération[1]. Deux cas peuvent alors se présenter : ou bien elles persévèrent pendant ce temps dans la manière d'être qui leur a valu cette récompense et elles se l'assurent ainsi à tout jamais ; ou bien elles n'y persévèrent pas et elles en sont punies, sans doute à la fin de la révolution, par une déchéance qui les plonge dans la génération. Cette déchéance à son tour peut avoir deux causes : ou bien l'âme n'a pas su garder son équilibre (cf. 247 b) et, devenue incapable de suivre docilement, elle a été privée de la contemplation ; ou bien elle est victime d'une malchance[2] qui la rend oublieuse des visions dont elle avait pu être favorisée et qui pervertit complètement sa nature : elle était chose légère et ailée, elle s'alourdit et perd ses ailes. La voici donc à terre[3]. Une compensation est toutefois promise à cette exilée, c'est qu'elle n'animera pas le corps de n'importe quel vivant, mais, à la première génération, seulement celui d'un homme.

Cependant, comme il y a des degrés dans la dénaturation préempirique des âmes, il doit y avoir aussi, en conséquence, une diversité qualitative dans leur existence empirique et une hiérarchie dans leur genre de vie à la suite de cette « première naissance ». Il y a donc un ordre prédestiné des

traires ; voir les commentaires du *Timée* par Th. H. Martin (II p. 78) et de A. E. Taylor (p. 216 sqq.).

1. Ainsi comprend Hermias 163, 1-3, 9 sq. Il admet en outre que, s'il y a perpétuité dans cette continuation, cela ne peut être dû qu'à des Génies bienveillants (13 sqq.), comme d'ailleurs le contraire à de mauvais Génies (25 sqq.). Il est superflu d'ajouter que rien chez Platon n'autorise cette interprétation ; voir la note suivante.

2. C'est, dans la vie céleste, le pendant de cette autre malchance dont il est question à 250 a 4 et qui fait perdre ici-bas tout souvenir des visions préempiriques. Il y a quelque chose d'analogue, mais à rebours, dans le mythe d'Er : avant de revenir dans la génération et après leur séjour dans la plaine brûlante du Lêthê, les âmes qui se sont trop largement désaltérées au fleuve Amélès oublient tout ce qu'elles ont appris depuis la mort et chez Hadès.

3. La préposition dont se sert ici Platon (ἐπί et non εἰς) semble indiquer que ce n'est pas à la chute même qu'il pense (cf. 246 c), mais plutôt à ce qui doit résulter de la chute, une fois faite, pour l'avenir de l'âme dans la génération.

incarnations. Les âmes qui, avant de se corrompre, ont eu la plus abondante vision des réalités vraies produiront en s'incarnant un homme ami du savoir et de la beauté, c'est-à-dire un philosophe[1]. Le second rang d'incarnation fait paraître un roi fidèle à l'ordre de la Loi ou qui a dans la guerre l'art de commander. Au troisième, c'est un politique, à moins que ce ne soit un bon administrateur ou un financier. Que ces sortes d'hommes viennent ainsi juste au-dessous du philosophe, on se l'explique : il est possible en effet qu'ils s'inspirent des principes que l'autre leur aura dictés, comme dans le *Politique* (258 e-260 b, 301 a fin-c) et conformément à l'idéal défini dans la *République* (V 473 cd, cf. IX 587 ab) ou à l'espérance attestée encore par les *Lois* (IV 709 e sq.). Ces âmes sont inférieures sans doute ; mais, quand les tendances à commander ou à administrer qui les caractérisent auront été réglées scientifiquement[2], elles acquerront une autre valeur. Peut-être même ceci s'appliquerait-il encore aux âmes du quatrième rang, celles d'où naîtront des hommes voués aux soins du corps, maîtres de gymnase ou médecins : ceux-ci en effet sont encore capables de s'ennoblir en se pliant aux directions du philosophe. Avec les rangs qui suivent nous ne trouvons plus au contraire que des âmes vouées à une existence de mensonge ou de sujétion : au cinquième, les marchands de prophéties ou d'exorcismes[3] ; au sixième, les imitateurs de tout ordre, et les peintres sans doute aussi bien que les poètes (cf. p. XL

1. Il ne semble pas qu'ici le *ou bien* soit disjonctif comme il semble l'être pour les catégories suivantes. Etre musicien (avoir de la culture), être instruit des choses d'amour, être ami de la beauté, tout cela converge vers la notion du philosophe ou de « celui qui aime les jeunes gens d'un amour philosophique » ; cf. ici 249 a et *Banquet* 211 b ; voir aussi p. 29 n. 1.

2. C'est à peu près ainsi qu'Auguste Comte dans son système politique faisait des banquiers les organes, pour l'ordre temporel, de ce que prescrivent les philosophes dans l'ordre spirituel.

3. Comme chez Aristophane les devins des *Oiseaux* ou de la *Paix* ; comme chez Euripide ces charlatans auxquels Thésée assimile Hippolyte (*Hippol.* 952-957 ; cf. les autres textes cités par L. Méridier, *Euripide et l'Orphisme,* Bulletin Budé, janv. 1928) ; comme enfin tous ces gens que dénonce Platon lui-même dans la *République* (II 364 b-365 a) et qui exploitent la crédulité d'autrui, surtout celle des riches.

n. 3); au septième, les travailleurs manuels, ouvriers ou laboureurs. Ce qui a pu faire penser qu'en dressant cette hiérarchie Platon ne veut que s'amuser, c'est la place qu'il assigne, plus bas encore, au sophiste et au démagogue. Mais n'est-il pas vrai que les deux classes précédentes ont au moins quelque utilité, l'une de nous charmer, l'autre de pourvoir aux nécessités de l'existence ? Les gens du huitième rang au contraire ne sont que malfaisants, également corrupteurs de la conscience privée et de la conscience publique. Quant à l'âme prédestinée à l'état tyrannique, le chiffre de son rang est le même que dans ce passage de la *République* (IX 587 b-e) où Platon mesure de combien de degrés le bonheur du tyran s'éloigne de celui du roi. S'il y a donc, en somme, dans cet exposé une part de fantaisie, c'est justement celle qu'on y pouvait attendre : comment savoir l'ordre de valeur des prédestinations si l'on ne s'est fait à l'avance quelque opinion sur l'ordre de valeur des prédestinés eux-mêmes, ou du moins de leurs conditions [1] ? comment parler de ces conditions, sinon d'après les types que l'on connaît ? Or c'est justement ce que Platon fait ici.

Sanctions.

b. Ces premières naissances sont pour les âmes la fin d'une précédente existence et le commencement d'une existence nouvelle. Il y a donc lieu de s'interroger sur la destinée finale des âmes par rapport à cette dernière : que deviennent-elles après la première mort ? C'est l'objet de la seconde eschatologie (248 e 5 sqq.). Deux idées la dominent. L'une est que leur sort dépend de ce qu'aura été, dans l'union avec un corps, leur manière de vivre par rapport à la justice et à l'injustice, et qu'il doit donc y avoir un jugement des morts [2]. L'autre

1. De même, *Rép.* X 618 b, la condition que les âmes ont choisie les détermine qualitativement et fonde entre elles un ordre hiérarchique, τάξις.

2. D'après l'eschatologie du *Gorgias* (526 c) et de la *République* (X 614 c d) les âmes les meilleures, celles des vrais philosophes, sont soumises comme les autres au jugement. Or ici il semble qu'il n'y ait de jugement que pour ces dernières (249 a 5) : si en effet le renouveau des ailes est immédiat pour toute âme qui, par une vie philosophique, s'est déchargée de ce qui pesait sur elle (cf. 248 e 8 sq., 249 a 4, c 4 sq.), les âmes des philosophes semblent monter

idée est que le délai au terme duquel les âmes, de nouveau ailées, reviendront prendre leur place dans le chœur divin auquel elles ont appartenu est de dix mille ans, mais que tous les mille ans elles recommencent une nouvelle existence terrestre[1]. Ceci posé, voici une âme qui achève, souillée d'injustice, sa première existence terrestre : le jugement la condamne (cf. 256 e) à subir dans les demeures souterraines d'Hadès une punition proportionnée à ses fautes, et cela jusqu'à ce qu'elle soit appelée mille ans plus tard à remonter sur la terre pour y vivre une seconde existence. Mais voici maintenant une âme dont la première vie fut juste : si c'est l'âme du vrai philosophe ou de celui qui unit à la philosophie l'amour de la jeunesse, elle montera pour mille ans au ciel ; après quoi elle redescendra sur la terre pour y commencer une nouvelle existence. Que celle-ci soit pareille à la première, consacrée comme elle à la justice, pareille aussi sera la récompense. S'il en est encore de même pour une troisième existence, alors cette âme connaîtra, à la fin seulement du troisième millénaire[2], le privilège d'un retour anticipé à son lieu d'origine. Ce n'est pas cependant au seul philosophe qu'est promis ce retour au ciel. Il l'est aussi, du moins pour « quelque endroit » du ciel[3], à d'autres âmes, mais après que le jugement aura décidé de ce qu'a valu leur existence terrestre ; peut-être même la résidence qui leur sera assignée est-elle proportionnée à cette valeur. Il semble que ce soient les âmes dont il sera question plus loin (256 c-e et p. 55 n. 1), âmes généreuses et nobles mais dénuées de philosophie.

tout droit au ciel (cf. 256 b 4), tandis que celles dont les efforts pour redevenir ailées ont besoin d'être estimés doivent attendre le jugement (cf. 256 d 4) ; voir la suite.

1. Ce qui, dans l'eschatologie du *Phédon* (113 e), est pour toujours refusé aux grands coupables. Ce que leur refuse, semble-t-il, celle de la *République* (X 615 c-616 a) c'est seulement le droit au recommencement millénaire dont il est question ici. Voir *Théorie platon. de l'Amour*, p. 157 sq.

2. Ce cycle de trois millénaires appartenait, d'après Hérodote (II 123), à la doctrine des Égyptiens, à laquelle les Grecs l'auraient emprunté sans le dire. Voir en outre Pindare, *Olympiques* II 75 sqq.

3. Peut-être ce Paradis que le *Phédon* (108 c, 110 c-111 c, 114 b c) réservait aux philosophes. Cf. aussi *Lois* X 904 c d.

Hommes et bêtes. Ce qu'il y a de plus important toutefois dans cette double eschatologie, ce sont deux principes par lesquels Platon a voulu résoudre deux problèmes qu'elle implique. — Le premier serait celui-ci. Puisque les bêtes sont des vivants et qu'il n'y a rien de vivant que par une âme, les âmes des bêtes viennent-elles aussi des hauteurs qu'avoisine le royaume de la pure intelligibilité ? et, si elles en sont descendues, comment leur pensée peut-elle être si pauvre et incapable de cette « réminiscence » qui est permise aux âmes humaines ? ou bien comment la richesse de pensée qui est en celles-ci pourrait-elle émerger de cette pauvreté ? Le réponse de Platon (248 cd) est que, à la première génération, ce n'est jamais dans un corps de bête que s'implante une âme déchue, mais toujours dans un corps d'homme, quel que doive être d'ailleurs son rang dans la hiérarchie des valeurs humaines ; que jamais une âme de bête ne peut donc revenir à un corps d'homme qu'à la condition d'avoir originairement animé un tel corps (249 b)[1] ; qu'un tel corps ne peut avoir enfin reçu d'autre âme qu'une âme ayant contemplé les réalités (249 e fin). Autrement dit, toutes les âmes des vivants mortels ont une nature identique et sont pareillement déchues, mais celles des bêtes sont des âmes frappées d'une pénalité additionnelle. — Le second problème est connexe au précédent. Puisqu'une bête a nécessairement été un homme lors de la première généra-

1. Il y a sur ce point quelque équivoque dans l'expression. En parlant ici d'âmes qui *jamais* n'ont vu la vérité et qui par là même sont incapables d'animer un corps d'homme, Platon semble admettre qu'il y a *originairement* des âmes de bêtes et que toute âme d'homme a eu au contraire originairement cette vision. Or, quand il a dressé le tableau des incarnations originaires, qui toutes sont des incarnations humaines, il paraît bien spécifier que les âmes inférieures sont des âmes qui n'ont *pas vu* la vérité (248 c 7). On pourrait être tenté de penser que ce sont, dans des corps d'hommes, des âmes de bêtes ; un peu plus loin en effet il est question d'hommes qui, dans les choses de l'amour, ne se comportent pas en hommes, mais en bêtes (250 e fin). Toutefois cette tentation échoue devant le texte décisif de 249 e fin. Il n'y a donc aucun doute sur l'intention profonde ; « ne pas voir » est pris au sens de « voir mal », et l'équivoque signalée est seulement due à l'élan lyrique de tout le morceau qui nuit parfois à la précision de l'expression.

tion, l'état de bête ne peut donc se comprendre que par rapport à l'existence terrestre des hommes originaires et par rapport à un moment où, une fois morts et après avoir payé les peines ou reçu les récompenses dues, ils doivent venir à une nouvelle existence. Comment se détermine la condition de cette nouvelle existence? La réponse est, sommairement indiquée ici, celle que développe le mythe d'Er dans la *République* (cf. p. 41 n. 1) : il y a un rôle pour le sort et un rôle pour le choix ; c'est le sort qui assigne aux âmes le rang dans lequel elles seront appelées à choisir entre leurs futures existences ; celles-ci, combinées et dosées d'avance, sont proposées à leur choix en plus grand nombre que celui des candidats ; elles sont enfin, semble-t-il (cf. 619 c déb.), comme des paquets clos, qui portent une étiquette simplement générique mais dont le contenu reste ignoré dans son détail. Or, parmi ces existences, il y a des existences de bêtes, et, pour des raisons diverses, elles peuvent à certaines âmes paraître préférables à des existences humaines [1]. Il est à noter enfin que ce choix, limité par le hasard du rang et qui peut s'orienter vers une vie de bête, appartient, d'après le *Phèdre*, aussi bien aux âmes qui viennent de recevoir en un endroit du ciel la récompense de leur vie terrestre, qu'à celles dont l'expiation vient de s'achever aux enfers. Bien plus, la *République* fait observer que ces âmes venues du ciel ne sont pas, tant s'en faut, les moins exposées à se tromper dans leur choix : c'est justement parce que la vertu dont elles ont été récompensées se fondait moins sur la philosophie que sur l'inertie des habitudes en relation avec un bon naturel

1. On peut se demander cependant si là-dessus la pensée de Platon n'a pas évolué. Dans le *Phédon* en effet (81 e-82 b, cf. 83 d fin) et, d'autre part, dans le *Timée* (41 b c, 76 d, 90 e-92 b), la condition de bête n'est pas le fait d'une option, mais le résultat nécessaire d'une vie humaine antérieure que dominaient de mauvais penchants et un résultat en harmonie avec ces penchants ; du supérieur à l'inférieur, la série de ces dégradations de l'homme commence par la femme, qui provient d'un homme lâche et injuste, et elle finit aux animaux aquatiques, qui descendent des hommes les plus intelligents et les plus ignorants. Peut-être, à la vérité, les deux conceptions ne sont-elles pas inconciliables. Peut-être aussi Platon pense-t-il que dans ce domaine mythique une vraisemblance n'est pas loin d'en valoir une autre.

(619 cd). Ce sont des points sur lesquels on aura l'occasion de revenir plus tard (cf. p. CXXIX sq.).

Amour et philosophie.

3. La doctrine de l'âme, dans son ensemble, a été appelée par le besoin de faire comprendre comment le délire d'amour est entre tous le plus beau et le plus bienfaisant. Nous passons donc maintenant à la doctrine de l'amour et Platon commence (249 b 8 sqq.) par montrer quel lien existe entre l'une et l'autre doctrine, Nous avons appris que c'est nécessairement dans un corps d'homme que doit, à la première génération, s'implanter toute âme à qui a été donnée la possibilité de contempler les réalités absolues. C'est qu'une intelligence d'homme est, comme nous dirions, une raison : sa fonction est en effet de réduire la multiplicité sensible à l'unité d'une idée dans laquelle cette multiplicité est rassemblée par un acte de réflexion raisonnée [1]. Mais en faisant cela, nous ne créons pas, nous ne faisons que nous remémorer [2] ces réalités vraies que nous avons pu voir par delà le ciel, quand dans ce ciel nous faisions partie de la suite d'un dieu. C'est de ces réalités, divines en elles-mêmes, que ce qui est dieu tient sa divinité [3], et c'est parce que le philosophe

1. Il faut, je crois, garder ici le texte des mss. et d'Hermias. Les objections de Thompson et d'autres me semblent peu décisives : ce n'est pas de *l'idée* que Platon dit qu'*elle va* de la multiplicité à l'unité, mais bien de « *l'acte de comprendre*, comme on dit, *selon* l'Idée » ; pas davantage ce n'est l'idée qui est *rassemblée* par une réflexion raisonnée, mais c'est l'unité qui apparaît ainsi comme une totalité unifiée ; cf. 250 e et la note. Il n'y a rien d'autre ici que ce qu'on trouve dans *Ménon* 74 d-75 a, dans *Phédon* 65 d-66 a, 76 c d, dans la *République* VII 523 e-525 a ou X 596 a b, dans *Théétète* 148 d et ailleurs encore.

2. Sur la réminiscence, cf. *Ménon* 80 d sqq., *Phédon* 72 e sqq.

3. Cf. p. 42 n. 2. — Peut-être y a-t-il dans ce passage de quoi lever les doutes qui se sont élevés sur le sens d'une phrase du *Timée* (37 c) où Platon appelle le monde « une image produite des *dieux éternels* ». Dans une intéressante discussion de son commentaire (p. 184-186), A. E. Taylor rejette en effet l'interprétation, qui remonte à Plotin, d'après laquelle ces *dieux éternels* ce seraient les Idées elles-mêmes. Certes il n'est pas contestable que le Démiurge est un dieu éternel (34 a) ; il ne l'est pas non plus que, si les dieux

s'applique sans cesse à se les rappeler, en suivant la voie dont on vient de parler, que son âme est toujours prête à s'élever vers la perfection du mystère auquel il est parfaitement initié. Mais ainsi il se désintéresse de tout ce qui passionne le reste des hommes : on le prend donc pour un fou [1], tandis qu'en vérité il est possédé d'un dieu.

Le délire d'amour, son origine et ses caractères.

A. — Or c'est justement la même chose qui a lieu dans la quatrième forme du délire, le délire d'amour (249 d 4 sqq.). La vue d'une beauté dans l'ordre sensible provoque le ressouvenir de la Beauté véritable ; l'âme de l'amoureux se sent redevenir ailée, elle voudrait s'envoler et elle ne le peut pas. Mais cette impatience de s'élever ne détache pas des choses de la terre l'amoureux moins qu'elle n'en détachait le philosophe, et lui aussi il passe pour être fou, fou d'amour. Or cette forme de la possession divine est, tout au contraire, la meilleure entre toutes celles qui ont été énumérées. Bien plus, le développement entier est conçu de façon à suggérer que ce délire d'amour est un équivalent de cet autre délire dans lequel la foule fait consister la philosophie. Et de part et d'autre c'est la forme excellente, à la fois pour celui qui en est le sujet, l'amant ou le philosophe, et pour celui qui en est l'objet, l'aimé ou le jeune homme à qui le philosophe brûle de se consacrer [2].

sidéraux et à plus forte raison les autres ne sont pas éternels à la rigueur (41 d déb. ; cf. 40 e-41 a), on peut cependant les considérer comme tels (40 b). Mais, à prendre littéralement l'exposé du *Timée,* on voit que cet éternel Démiurge a travaillé d'après un modèle qui est lui-même éternel et absolument parfait (28 a-29 a, 30 d sq.), duquel on aurait quelque peine à le distinguer s'il n'était pas l'artisan d'une copie. Dès lors, en quoi serait-il choquant que les réalités intelligibles, toujours identiques à elles-mêmes et qui sont le modèle, c'est-à-dire les Idées, fussent appelées par Platon « les dieux éternels » ? L'expression s'accorde avec celle de « dieu futur », appli, quée au monde en opposition à la perpétuelle existence du Démiurge (34 a), et elle se retrouve à la fin du *Timée* (92 c), où le monde est appelé « le dieu sensible qui est la copie du dieu intelligible ».

1. Comparer *Banquet* 218 d (discours d'Alcibiade).

2. A l'opposé de ce que faisaient les deux premiers discours, qui ne se plaçaient qu'au point de vue de l'intérêt de l'aimé et qui tentaient de prouver à celui-ci que son avantage est de céder à l'amant

Au reste les occasions efficaces de se ressouvenir sont rares, rares aussi les âmes qui en sont capables (cf. *Phédon* 69 cd), soit faute d'avoir vu d'une façon suffisante les réalités, soit faute d'avoir, par une vie pure, entretenu en elles-mêmes l'aptitude à se ressouvenir. Aussi, quand une chose sensible n'en est pas seulement l'occasion indirecte, mais qu'elle imite autant que cela est possible une réalité vraie [1], cette chose est-elle propre à causer dans l'âme des transports qui la mettent si bien hors d'elle-même qu'elle ne se possède plus et qu'elle est incapable de s'expliquer à elle-même l'émotion intense qu'elle éprouve.

B. — Ce qu'il faut donc expliquer, c'est pourquoi le bel objet qui fait naître l'amour provoque dans l'âme ces transports (250 b 2 sqq.). Les réalités absolues ne sont pas toutes également lumineuses dans leurs images terrestres : ainsi la Justice, la Tempérance ont besoin, pour être tout juste reconnues, que l'on ait recours à des moyens artificiels de les reconnaître, et encore ces moyens ne sont-ils à la portée que d'un petit nombre d'hommes [2]; si elles brillaient de tout

qui est sans amour ou sans passion (cf. LXXIII et LXXVI sq.). D'un autre côté, s'il est vrai que ceci concerne à la fois l'amour et la philosophie, c'est-à-dire l'amour philosophique, la proposition pourrait être illustrée par un fameux passage du *Banquet* (cf. ma Notice de ce dialogue, p. XCI sq.).

1. Cette idée d'imitation (250 a 6) vaut qu'on s'y arrête. Sans doute peut-on dire avec le *Phédon* (74 a-75 a) que les égalités sensibles font ressouvenir de l'égalité en soi parce qu'elles lui ressemblent et qu'elles tendent à l'imiter quoique toujours imparfaitement. Mais elles sont plutôt une occasion *médiate* d'y penser et de mesurer la distance qui les en sépare. Aussi n'excitent-elles pas à cette occasion l'émotion qu'excite la beauté sensible, parce que l'évidence lumineuse de celle-ci imite *immédiatement* la splendeur de la Beauté idéale. C'est sur ce privilège de la beauté qu'insiste le développement qui suit. On pourrait rapprocher *Banquet* 210 e-212 a.

2. Il ne semble pas que ces « troubles *instruments* » d'une représentation *imaginaire* puissent désigner l'*homme* juste ou tempérant : s'il est une image de la justice ou de la tempérance, par contre on voit mal comment il pourrait être appelé un « instrument ». Platon veut, je crois, parler des législations et des règles, traditionnelles ou codifiées, de la conduite. Ce sont en effet à la fois des instruments et des images, car elles reproduisent artificiellement, tant bien que mal

leur éclat dans leurs images terrestres, l'amour qu'elles allumeraient ainsi dans nos âmes serait le plus ardent qui se puisse. A la vérité, même au temps aboli des visions préempiriques[1], le resplendissement de la Beauté était sans pareil. Du moins est-ce un fait qu'ici-bas encore ses images sont les seules qui aient de la clarté par elles-mêmes : c'est à la vue qu'elles s'offrent, et de tous nos sens c'est le plus pénétrant; elles possèdent un charme qui leur est propre.

C. — Il y a lieu toutefois (250 e sqq.), en ce qui concerne l'impression produite par les images de la Beauté, de voir quelles en sont les différences selon les sujets qui la reçoivent. Chez les uns l'initiation a perdu sa fraîcheur, elle l'a gardée chez d'autres[2]; les âmes des uns se sont perverties, celles des autres ont été réfractaires à la corruption. Il s'ensuit que, à la vue de l'objet aimable, toutes ne sont pas également promptes à se porter sur les ailes du souvenir vers la Beauté absolue. Bien plus, certaines se comportent en amour à la façon des bêtes, d'autres poussent même le dérèglement jus-

et plutôt mal que bien, l'air de famille de ces réalités absolues ; peu nombreux sont en outre les législateurs capables de produire de tels instruments (cf. 258 c déb.) et le code de la conduite (les *nomima*) n'est l'œuvre que de Sept Sages. C'est justement l'obscurité et l'indistinction de telles images qui détermine Platon à entreprendre de fonder la société sur de nouvelles bases.

1. Toutes les expressions dont se sert ici Platon viennent sans doute du vocabulaire des Mystères. En tout cas elles doivent être rapprochées de ce qu'il y a d'analogue dans le *Phédon* 67 a b et dans le *Banquet* 209 e sq., 210 e, 211 c-212 a.

2. Qui sont ces derniers ? Sans doute il peut s'agir d'âmes qui sont depuis peu incarnées; non bien entendu d'âmes nouvelles, car si la quantité d'âme (c'est-à-dire de principes de vie) est constante (*Rép.* X 611 a ; cf. *Phédon* 72 a-d, *Lois* X 904 a b), une telle nouveauté est inconcevable. Ce n'est pas d'ailleurs pour les avoir perdues depuis trop longtemps que les âmes oublient les visions idéales; c'est parce qu'elles entrent dans la génération et justement parce qu'elles s'unissent à un corps (cf. *Phédon* 75 d, 76 c d). Ne s'agit-il pas plutôt d'âmes en qui, par l'éducation ou par l'amour philosophique, la sève de l'initiation préempirique a vu sa fraîcheur renouvelée (cf. 251 a-c) ? Leur cas s'oppose très naturellement à celui des âmes dont il a été question auparavant et qui, s'étant laissé corrompre, sont incapables d'un tel renouveau.

qu'à chercher des plaisirs contre nature [1]. Mais il en est, tout au contraire, chez qui la vue du bel objet renouvelle les émotions que dans la vie préempirique donnait à leur âme la contemplation de la réalité vraie de la Beauté. Ils sont, en face de lui, comme en face de leur dieu; tour à tour ils frissonnent et ils brûlent. C'est que de l'aimable émane une chaleur sous l'action de laquelle fond ce qui en leur âme s'était figé et durci, de sorte qu'à l'aile est ainsi donné un élan de vitalité.

D. — Pour qu'il en soit ainsi, une condition est pourtant nécessaire (251 c 6 sqq.); c'est qu'entre ce foyer de chaleur et l'âme de l'amoureux rien ne vienne s'interposer. Dans le cas contraire, l'âme déjà prête à s'envoler sent se briser son élan; elle souffre cruellement, mais elle est dans le même temps joyeuse parce qu'elle pense au bien-aimé. Ce conflit de sentiments la déconcerte, elle ne sait plus où elle en est ni comment sortir de cette contradiction [2]. Dans l'espoir d'y mettre un terme, elle s'emploie avec ardeur à se rapprocher le plus possible de l'objet vers lequel elle tend; elle travaille, au mépris de tout ce qui l'en pourrait détourner, à se mettre dans la dépendance complète de l'aimé, afin de ne plus souffrir et de réaliser au contraire la plénitude de sa joie [3].

1. Ce serait une nouvelle preuve que Platon, tout en parlant le langage de l'amour masculin qui est familier à son milieu, y voit cependant une honteuse aberration ; cf. 256 c 3 sq. et *Banquet* Notice p. XLV-XLVII.

2. Cf. p. 46 n. 2 et *Banquet* Notice, p. CII sq. — Le rapprochement de l'*atopia* et de l'*aporia* suggère, une fois de plus, l'idée d'une étroite parenté entre l'amour et la philosophie. La conduite de l'amoureux est si étrange qu'elle déroute son entourage (*Banquet* 182 e-183 c) et il est lui-même dérouté par un étrange dissentiment intérieur (*ibid.* 216 c). De même Socrate, c'est-à-dire le philosophe, déroute tout le monde par son étrangeté, mais il ne se sent pas moins dérouté lui-même par lui-même (*Ménon* 80 c d). De là l'embarras où ils sont, amoureux ou philosophe ne sachant comment trouver le chemin qui les mènera à leur but (*Banquet* 219 d fin, *Ménon* 80 d). La naissance d'une vérité dont on porte en soi-même la promesse suppose justement, à la racine de la maïeutique, ce sentiment d'embarras intérieur (*Ménon* 84 a, *Théét.* 151 a, d).

3. Sur la « vague de désir », par quoi j'ai tenté de rendre le sens étymologique attribué par Platon au mot *himéros*, cf. p. 46 n. 1 et *infra* 255 c déb. — Quant à l'impertinence du second des vers cités

E. — Voilà donc comment sont rendues ses ailes à l'âme de l'amoureux et comment elle fait un effort personnel pour se replacer, en intention et en image, dans le chœur divin auquel elle a appartenu. Aussi allons-nous voir (252 c 4 sqq.) ce qui en résulte, et pour la façon dont l'amant se comporte en amour, et pour la façon dont cet amour se communique à l'aimé. Tout d'abord l'amant, dans sa conduite à l'égard de l'aimé, manifeste son désir d'imiter le dieu duquel il dépend : il le choisit en effet assorti à sa propre nature telle qu'elle est déterminée par cette dépendance et, s'il lui rend un véritable culte, c'est qu'en lui il croit retrouver son dieu ; ce sont ceux qui ont été les suivants de Zeus, dont l'amour sera philosophe (cf. 250 b 7). Ensuite, dans l'âme du bien-aimé ainsi choisi, l'amoureux reverse[1] l'influence à laquelle il est

252 b fin, elle semble évidente. N'est-il pas inconvenant en effet de se réclamer des Immortels pour donner au dieu Amour un nom qui, si vrai qu'il puisse être, n'est du moins pas le sien et qui, de plus, prête à rire ? La faute de prosodie serait double : devant deux consonnes δέ devrait être une longue et non une brève ; d'autre part, dans πτεροφύτορ', le ύ devrait à son tour être une brève et non pas une longue, au moins selon l'usage moderne ; car il semble qu'originairement la voyelle ait été longue dans la racine φυ, ainsi qu'elle l'est restée dans plusieurs temps du verbe φύω et comme Aristote en admet la possibilité dans sa *Métaphysiqae*, Δ 4 déb.

1. Avec le texte traditionnel ἐκ Διός (*à la source de Zeus*), il me semble difficile de ponctuer après les mots : *pareils aux Bacchantes*, ainsi qu'on le fait d'ordinaire. Quand en effet les Bacchantes, comme le dit l'*Ion* 534 a, sont en état de possession et puisent aux fleuves le lait et le miel, ce n'est pas Zeus qui est l'auteur de cette possession, mais bien (ce que note Hermias 191, 22) Dionysos, qui est leur patron. Si donc Platon les prend ici comme exemple, ce serait pour les montrer *faisant part à autrui* de ces douceurs que, dans leur ivresse, elles font sortir de l'eau. Ceci n'est pas encore toutefois pleinement satisfaisant, tandis que la conjecture de De Geer (cf. p. 48 n. 1), que je n'ai pas osé transporter dans le texte, paraît propre à faire disparaître toute difficulté. Pourquoi en effet serait-il de nouveau question ici de l'inspiration de Zeus, déjà envisagée 252 e 1 ? Pourquoi Dionysos ne serait-il pas nommé comme le sont plus bas Hèra et Apollon ? Il ne semble pas d'ailleurs que Platon pense à Dionysos en tant qu'il est patron des ivrognes ; mais plutôt ainsi qu'il le fera plus tard (265 b 3, passage auquel se réfère vraisemblablement Hermias *loc. cit.*), en tant que Dionysos est patron

personnellement soumis : il le conseille et le dirige afin de l'élever à son niveau, et ainsi de l'élever, avec lui-même, au niveau de son dieu, car il n'est point jaloux de le voir devenir meilleur[1]. L'amant qui délire, quand son délire s'oriente, comme on l'a dit, vers le divin, quand ce délire est un retour aux contemplations de jadis, fait donc partager son délire à celui qui s'est laissé prendre à son amour.

Le drame intérieur de l'âme :

4. Il s'est donc laissé prendre : il était aimé, et voici qu'à son tour il aime. Comment cela s'est-il fait ? C'est une péripétie du drame qui se joue : quels sont les vrais ressorts de cette péripétie et quel y est le rôle des deux personnages ? Voilà ce qu'il reste à expliquer (253 c 7 sqq.). Le principe de cette explication est dans le mythe de l'âme : l'âme de chacun des deux personnages est en effet comme la coulisse où se joue secrètement un autre drame, qui a lui-même ses acteurs et ses péripéties. Aussi Platon nous invite-t-il tout d'abord à nous rappeler comment il a représenté la nature de l'âme par l'image de l'attelage ailé (cf. 246 ab) : les deux chevaux de l'âme et son cocher. Mais, s'il avait alors indiqué que des deux chevaux de tout attelage mortel l'un est bon et l'autre mauvais, il n'avait pas montré en quoi. Du portrait pittoresque qu'il en fait ici, les éléments en quelque sorte moraux sont les seuls que nous ayons à retenir. Le bon cheval aime la gloire, mais avec sagesse et mesure (σωφροσύνη), il a de la réserve (αἰδώς) ; il y a société entre lui et l'opinion vraie, c'est-à-dire qu'il lui est habituel de juger juste, mais sans que la rectitude de ce jugement soit fondée sur un savoir réel (cf. p. 49 n. 1) ; pour le mener, le cocher n'a besoin que de l'encourager de la voix[2]. L'autre au

de l'art des initiations. Une dernière remarque : Proclus, dans son commentaire du *Premier Alcibiade* (p. 26 sq. Creuzer), fait une allusion textuelle à notre passage, mais en omettant, comme s'il en était embarrassé, les mots sur lesquels porte la présente discussion.

1. Comme les dieux qui ne connaissent pas l'envie (247 a fin), et contrairement à ce qui a lieu pour l'amant sans amour du premier discours de Socrate (238 e-239 b).

2. Le terme dont se sert ici Platon, λόγῳ, est d'une ambiguïté voulue : il signifie à la fois *la parole* et *la raison*. De même il dira plus bas du bon cheval (253 e 7 sq.) qu'il « obéit docilement au

contraire ne cède qu'à la contrainte : il a partie liée avec la démesure et la vantardise. Aussi en face du bel objet ne se comportent-ils pas de même. Tandis que l'un garde la pudique réserve qui lui est ordinaire, l'autre va de l'avant avec violence, il se flatte d'être à même de procurer à l'aimé les plus vives jouissances. Quant au cocher, son état est complexe : l'émanation qui lui est venue de la beauté l'a échauffé (cf. 251 ab, c fin) et s'est communiquée à la totalité de l'âme, c'est-à-dire aux deux forces qu'il a pour mission de diriger ; or c'est cette chaleur qui, fondant une sève durcie, est capable de rendre à l'appareil ailé sa vitalité, mais en même temps il ressent ces mêmes piqûres que faisait endurer à l'âme l'absence de la beauté (cf. 251 de). Autrement dit, il est dans un état d'instabilité qui lui enlève son pouvoir de contrôle et de direction, si bien que les forces dociles à son action ne savent plus elles-mêmes à quoi obéir et que celles dont la tendance naturelle est déséquilibre et révolte finissent, après diverses alternatives, par prendre le dessus et conduisent au péché l'âme tout entière[1].

cocher ». Or, le cocher qui sait ainsi se faire écouter, c'est l'intellect, conducteur ou pilote de l'âme (cf. 247 c fin).

1. Ce passage difficile doit être interprété à la lumière des deux développements qu'il rappelle et auxquels j'ai renvoyé. Le mot dont use Platon 253 e 7, πόθος, signifie à la fois *désir passionné* et *regret*. Si on le prend au premier sens, on attribue au cocher une convoitise qui, d'après la description de Platon, est propre au cheval vicieux. Le second sens par contre implique chez le cocher le sentiment d'un manque, auquel s'oppose cette sensation généralisée de chaleur que provoque la vue du bel objet qu'il a devant lui. Hermias (196, 29-197, 7) a raison quand il note que la passion n'est pas le fait du cocher et que son désir ne peut aller que vers la Beauté absolue ; mais il a tort de prétendre que par « sensation » Platon a voulu désigner ici la « remémoration ». Tout au contraire cette sensation dont l'objet est une beauté empirique est nécessaire pour éveiller la réminiscence. Mais celle-ci ne se produit pas encore ; autrement, ce qui déjà aurait lieu, c'est ce qui sera décrit dans la suite immédiate. Donc ici la beauté est à la fois sentie comme présente puisque le bel objet est là, et devinée comme absente puisque la réminiscence de la Beauté absolue n'est encore qu'amorcée (cf. 254 b 6 sq.). C'est le mélange de sentiments contraires dont il était question 251 d.

dans l'amoureux; Cette exposition est toutefois trop générale, et en outre elle ne considère qu'un seul des deux personnages entre lesquels se joue le drame visible de l'amour. Il faut donc reprendre l'analyse du drame intérieur, successivement dans l'âme de chacun d'eux, et d'abord dans l'âme de l'amoureux, autrement dit du sujet de l'amour (254 b 5 sqq.). Supposons que la vision flamboyante du bel objet ait réveillé dans l'âme de l'amant les souvenirs assoupis de la Beauté idéale et des autres réalités absolues que le cocher a jadis contemplées dans le voisinage de celle-ci. Une sorte de religieuse terreur s'empare de lui, il redoute de profaner ce qu'il vénère, il recule devant le sacrilège et il fait ainsi reculer les deux chevaux qu'il a charge de mener, l'un sans qu'il oppose aucune résistance, l'autre de vive force. Le premier a honte d'avoir oublié sa réserve coutumière; le second est furieux de n'avoir pu aller jusqu'au bout de son désir. Ses exigences, auxquelles les deux autres ont d'abord imposé un délai, deviennent enfin si impérieuses que de nouveau, tous les trois, les voici en face du bien-aimé. De nouveau aussi le cocher est animé des mêmes sentiments de vénération craintive et, sous l'influence de la même cause, il se ressouvient de la Beauté en soi; de nouveau il recule et fait reculer l'attelage. La même scène s'est-elle plusieurs fois répétée, la bête vicieuse est alors domptée; la peur l'empêchera désormais de se révolter contre les décisions de son conducteur. De la sorte, en face du bien-aimé, une même attitude de respect et de réserve est commune à tous les acteurs du drame intérieur. Pour substituer cette attitude à la précédente, il a suffi que l'inquiétude désorientée du cocher fît place au ressouvenir de la Beauté vraie.

dans l'aimé. Plaçons-nous maintenant au point de vue de l'aimé (255 a 1 sqq.), c'est-à-dire de celui qui, étant l'objet de l'amour, doit à son tour en devenir un sujet, aimant lui même autant qu'il est aimé; car sans réciprocité il n'y a point d'amour. Celui qui l'aime l'aime d'un amour sincère; quant à lui, il ne peut s'empêcher d'avoir pour lui de l'amitié. Peut-être, à force de s'entendre dire qu'il est mal de fréquenter un amoureux, repoussera-t-il d'abord le poursuivant. Mais comment, s'il est bon, repousserait-il longtemps celui qui est bon lui aussi? Ainsi s'établissent entre eux des relations, et plus immédiates se

font les manifestations de la bienveillance de l'amoureux (cf. 253 b fin). L'aimé en ressent des transports qui le mettent hors de lui-même : aucune tendresse ne lui semble comparable à celle d'un amant que l'amour inspire et qui est ainsi possédé d'un dieu (cf. 252 a). Avec le temps leur intimité devient encore plus étroite. Alors cette « vague de désir », *l'himéros* (cf. 251 c fin), qui a sa source dans le bel objet roule vers l'amoureux un flot plus abondant, et celui-ci s'en emplit jusqu'à déborder. Mais ce trop-plein, au lieu de se perdre, revient par le regard vers sa source à la façon d'un écho. Une fois que, ainsi réfléchi, il a comblé l'âme de l'aimé, les ailes de celle-ci reprennent leur vitalité, comme cela avait eu lieu, sous l'action brûlante de la beauté aperçue, pour les ailes recroquevillées de l'âme de l'amant (cf. 251 a-c). L'aimé à son tour est donc lui-même devenu un amoureux, et c'est ce qui le distingue de l'aimé du premier discours (cf. 240 de) qui, au lieu de s'éprendre de son amant, l'avait au contraire à charge un peu plus chaque jour. Voilà comment l'objet de l'amour en devient lui-même un sujet : un amoureux de son amoureux.

Deux amants : le contre-amour.

Ainsi deux sujets de l'amour sont en face l'un de l'autre : qu'en résulte-t-il pour leurs rapports ? C'est sur ce point que va désormais se poursuivre l'analyse (255 d 3 sqq.). L'éclosion de l'amour chez celui qui n'était d'abord qu'un aimé a déterminé en lui un trouble qu'il ne s'explique pas (cf. 256 a déb). La vérité est que, sans qu'il s'en rende compte, c'est lui-même qu'il voit dans son amant ainsi qu'en un miroir. Vision directe de l'amant et image réfléchie de l'aimé ne font plus qu'un. Aussi se manque-t-il à lui-même en quelque sorte quand son amant est éloigné de lui, et, quand il le retrouve, c'est vraiment lui-même qu'il retrouve, de sorte qu'aussitôt prend fin la souffrance qu'il éprouvait : réplique fidèle de ce qui avait lieu pour l'amant du fait que son aimé était absent ou présent (cf. 251 de). Une réplique, voilà en effet ce qu'est chez l'aimé cet amour qui est l'image réfléchie de celui de l'amant : un « contre-amour », un *ant-éros*[1], en

1. Cf. p. 53 n. L'*Antéros* est entendu ici au sens où le prend Eschyle, *Agamemnon* 544 : « Vous brûliez du désir de qui vous

face de l'amour, de l'*éros,* qui en a été le principe et dans lequel il y avait naturellement plus de vigueur : voilà pourquoi « amitié », et non point « amour », est seulement le nom que tout d'abord l'aimé donne à ce qu'il ressent (cf. 255 a 3)[1]. Comme cependant les témoignages qu'il donne de cette amitié sont particulièrement chaleureux, il arrivera forcément que le cheval vicieux de l'amant en prendra avantage pour essayer de circonvenir son cocher en vue d'obtenir les jouissances qu'il convoite. Celui de l'aimé en revanche ne sait que dire, puisque l'âme de l'aimé ne s'explique pas ce qu'elle éprouve; et pourtant le désir dont elle surabonde l'incite à manifester à celui en qui elle voit simplement un ami une brûlante tendresse, expression imparfaite d'une gratitude infinie. Pour peu qu'on le presse, l'aimé est donc sur le point de succomber. Mais voici qu'interviennent alors la réserve naturelle au bon cheval et la réflexion propre au cocher : leur résistance préservera l'aimé de la chute définitive[2].

désirait » (trad. Paul Mazon). Mais cette émulation, où l'amant et l'aimé rivalisent à qui sera le plus amoureux l'un de l'autre, peut aussi se produire entre deux personnes qui aiment une *même* chose : ainsi dans ce passage de la *République* (VII 521 b) où Platon, par rapport à la possession du pouvoir, met en face les uns des autres les *amoureux* et les *contre-amoureux*, c'est-à-dire des *rivaux* qui se disputent un commun objet, extérieur à eux-mêmes. Dans le dialogue pseudoplatonique intitule *Antérastaï*, la rivalité est au contraire entre deux amants qui aiment des choses *différentes*, l'un la philosophie, et l'autre les exercices physiques, chacun s'efforçant de convaincre son aimé de la supériorité de la chose qu'il aime. Il y a donc du mot *antéros* plusieurs acceptions, qui se rattachent à la diversité des sens de *anti* : ce préfixe marque en effet aussi bien réciprocité et échange qu'opposition et antagonisme.

1. Ceci pour faire voir que la confusion des deux choses dans le discours de Lysias 232 e-233 d n'était en réalité qu'une méprise sur la dénomination.

2. Cette partie de l'analyse évoque le souvenir, dans le *Banquet*, de la scène de « tentation » (218 b-219 d) : Alcibiade, amoureux de Socrate bien qu'il en croie être l'aimé, voit ses entreprises conquérantes échouer devant la raison et la réserve d'un homme pour qui l'amour, celui dont il est l'objet aussi bien que celui qu'il donne, dépasse le plan de la sensualité.

Deux épilogues possibles du drame.

Aux péripéties qui ont marqué ce drame d'un amour, dont on a reconnu qu'il est un véritable amour puisqu'il est un délire, il ne reste plus qu'à donner un épilogue. Or celui-ci sera différent selon la manière dont se seront dénouées ces péripéties, soit par l'impudence brutale chez l'amoureux et l'abandon complaisant chez l'aimé, soit par le triomphe chez l'un comme chez l'autre de la raison et de la sagesse. Ainsi ce qui reste à considérer, ce sont les effets de l'amour selon la facon dont il aura évolué, c'est l'utilité ou le dommage qui peuvent en résulter, comme disait Socrate dans son premier discours (cf. 238 e et p. 18 n. 3), mais cette fois à propos du véritable amour, de celui qui est un délire. Il y a donc, on le voit, deux épilogues possibles. — Le premier (256 a 7 sqq.) est celui d'un amour qui a été soumis à l'ordre et orienté vers la philosophie, dans lequel l'autorité a appartenu à ce qu'il y a de meilleur dans l'âme, qui a comporté la maîtrise de soi et la mesure, qui a asservi les éléments capables de corrompre cette âme où il y a du mauvais et du bon, qui inversement a libéré ce qui est capable d'empêcher que le mauvais ne l'emporte sur le bon. Après une existence terrestre faite d'harmonie et de bonheur, les amants de cette sorte ont délesté leur âme de ce qui l'appesantissait, et celle-ci, à l'heure où elle quittera son corps, montera portée par ses ailes vers sa patrie céleste. Elle y reprendra, et même définitivement, sa place originelle quand, deux fois encore, elle aura remporté la même victoire sur les désirs sensuels, antagonistes de la raison (cf. p. 54 n. 1). Il n'est pas de bien plus grand que puissent conférer, ni une sagesse pratique humaine, ni tout autre délire divin[1].

1. Platon veut ici distinguer entre les bienfaits du délire d'amour quand le caractère divin en aura été sauvegardé par son application philosophique, et ceux des autres délires dont il a parlé 244 a-245 a : ceux-ci ne sont en effet bienfaisants que par rapport aux choses d'ici-bas. Même ainsi limitée, leur bienfaisance est cependant supérieure à celle des techniques humaines raisonnées, qui en sont de grossières contrefaçons (244 c d). A plus forte raison en doit-il être ainsi d'une forme du délire qui a été proclamée supérieure à toutes les autres (249 e déb. ; cf. 245 b fin). — Il me semble d'autre part moins probable que, comme le suggère Z. Diesendruck (p. 11, 13, 14), la sagesse humaine dont il est ici question soit celle dont le premier

Le second épilogue (256 b 8 sqq.) concerne un délire d'amour où la philosophie n'a point de part, mais seulement un certain souci de l'honneur et qui cependant n'est pas exempt de quelque grossièreté. Les âmes des deux amants n'y sont pas sur leurs gardes ; elles sont donc sans défense si, du fait même de l'insouciance morale qui caractérise ce second couple, elles sont surprises par l'ivresse ou par quelque autre cause de moindre résistance. Alors s'établit en effet entre les forces indisciplinées de chacune des deux âmes un accord pour tendre au même but, qui est de se procurer un plaisir dans lequel le vulgaire voit le comble de la félicité (cf. 250 e fin). Or le choix d'un tel but, c'est par ce qu'il y a dans l'âme de plus mauvais qu'il a été dicté : ce n'est point par l'âme tout entière. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que par la suite il ne se renouvelle qu'épisodiquement : en d'autres termes, la passion ne comporte pas cette continuité dans la communion de deux âmes, que nous offrait le cas précédent. Ce n'est pas à dire toutefois que ces amants-là ne soient pas fidèlement attachés l'un à l'autre : le culte qu'ils ont de l'honneur les empêche justement de trahir une amitié dont ils se sont donné des gages, à leurs yeux les plus certains qui se puissent. Sans doute n'ont-ils pas mérité le sort des premiers ; ils ont droit néanmoins à être récompensés des efforts qu'ils ont faits, dans leur délire d'amour, pour s'élever au-dessus d'eux-mêmes, et aussi du détachement que signifient ces efforts. N'ayant toutefois fait rien de plus ainsi que se mettre en route pour le céleste voyage, la mort les trouvera donc encore sans ailes, mais du moins allégés ; capables par conséquent, au lieu de descendre sous terre aux demeures d'Hadès, de monter au contraire, mais sans pouvoir dépasser les régions inférieures du ciel. Leurs âmes, toujours unies, y goûteront ensemble les joies d'une existence lumineuse. Puis, quand

discours de Socrate était l'expression. N'étant la source d'aucun bienfait, sévèrement condamnée 256 e, elle ne peut en effet être mise en parallèle avec aucun délire divin, quel qu'il soit. La sagesse en amour n'a de prix que si elle sauvegarde la divinité du délire et si elle n'est pas un froid calcul ; elle caractérise celui des moteurs de l'âme qui est docile à la raison (cf. 253 d). Peut-on dès lors prétendre que le second discours de Socrate ne fasse qu'élargir, mais sans l'abandonner, le point de vue du premier ? La vérité semble être plutôt qu'on passe alors sur un plan qui est entièrement différent.

l'heure en sera venue, c'est-à-dire après un millénaire et une nouvelle existence ici-bas, elles recouvreront toute la vertu de leurs ailes, à la condition sans doute de s'être cette fois mieux comportées en amour (cf. 249 ab). Voilà la destinée promise à ceux qui ont connu une amitié dont le fondement, à vrai dire mal assuré et non philosophique, fut pourtant encore un délire d'amour.

La punition des faux amants.

Quant à ceux (256 e 4 sqq.) dont l'amour est vide de tout délire, les prétendus amants du discours de Lysias et du premier discours de Socrate, ce sont seulement de sages calculateurs et, chez le jeune garçon dont ils se sont faits les poursuivants, ils encouragent la même arithmétique misérable. Comment des âmes de cette sorte pourraient-elles s'élever vers le divin ? Elles s'attachent à ce qui est mortel, elles s'accrochent à la terre et n'obtiennent le suffrage que de la foule. Leur punition naturelle sera donc, après la mort, d'être plongées dans un état d'égarement et de rouler ainsi pendant neuf mille années autour de la terre[1] ou sous la terre.

Le discours s'achève (257 a 3 sqq.) comme s'achèvent ceux du *Banquet* par des paroles d'offrande à l'Amour. Mais ici l'offrande est en même temps expiation : si le Dieu daigne accueillir avec faveur l'une et l'autre, il le témoignera à Socrate en lui conservant la science des choses d'amour et en ne détachant pas de lui la jeunesse[2]. Les derniers mots sont un encouragement à la philosophie, un conseil à Lysias de s'y adonner sans partage, selon l'exemple de Polémarque son

1. Le *Phédon* 81 c d parle d'âmes qui, incapables au moment de la mort de se détacher de leur corps, sont retenues du côté du lieu visible et errent à l'entour des tombes. L'eschatologie de 248 e sqq. n'envisage que la destinée souterraine, vers laquelle l'état dont il s'agit ici n'est peut-être qu'un acheminement. — Quant à la substitution du nombre neuf au nombre dix pour les milliers d'années que doit durer l'exil de ces âmes (cf. 248 e fin), elle s'explique sans doute, comme le veut Hermias (205, 23-25), par l'exemption d'épreuve, accordée à toute âme, pour le premier millénaire qui a suivi la révolution céleste au cours de laquelle elle a eu part à la contemplation des réalités absolues (cf. 248 c et p. LXXXVII sq.).

2. Sur ces deux points, voir les textes rassemblés *Banquet* p. 72 n. 1 et la Notice p. CVII.

frère (cf. p. 56 n. 1 et Notice, p. xv sq. et xx), et de lui consacrer son éloquence, en se proposant pour but de rendre hommage à l'Amour et de le prendre pour guide (cf. 265 c déb.).

II. **Trois problèmes particuliers.** — Le second discours de Socrate nous impose, je l'ai dit, l'examen de trois problèmes, aussi importants pour l'intelligence du *Phèdre* que pour celle du Platonisme tout entier. 1° Dans sa plus grande partie ce discours est un mythe : comment doit-on comprendre l'emploi du mythe par la philosophie ? 2° Il contient une doctrine de l'âme : en quoi cette doctrine diffère-t-elle de ce qu'on trouve ailleurs ? 3° L'amour en est enfin le sujet : par quels traits la conception de l'amour qui y est exposée diffère-t-elle de celle qu'on trouve dans le *Banquet* ?

1. Le mythe. Un premier point auquel il convient d'être attentif, c'est que le second discours ne commence pas par être un mythe. Ce que nous y trouvons en effet tout d'abord, c'est une classification des différentes formes que revêt en fait le délire qui est reconnu pour être d'inspiration divine. Bien mieux, quand Platon veut ensuite *démontrer* que, de toutes ces formes, l'amour est la plus belle et qu'il pose la nécessité d'avoir, au préalable, une connaissance vraie de la nature de l'âme (245 c déb.), il donne tout d'abord à cette démonstration l'aspect d'un raisonnement très élaboré, par lequel il établit logiquement que l'âme est immortelle. C'est seulement après s'être satisfait sur ce premier point, qui sans nul doute, il l'a dit lui-même, concerne la nature de l'âme, que Platon, sans cesser de considérer cette nature (son ἰδέα 246 a 4), change cependant complètement de ton et donne alors à son exposé le tour mythique. C'est, nous dit-il, faute de pouvoir expliquer en quoi consiste *essentiellement* la nature de l'âme, qu'on doit se contenter de dire à quoi elle ressemble ; c'est parce que nous saisissons cette nature seulement dans ses effets sans en avoir aucune expérience, que nous sommes réduits à en donner une image sensible : celle de l'attelage ailé avec son cocher ailé. Ce sont donc les manifestations observables de la nature de l'âme qui sont au point de départ du « cheminement de la pensée » dans la recherche de l'image

sensible appropriée. Or dans le livre IV de la *République*, quand il s'agit de savoir de quelles fonctions l'âme est capable, autrement dit quelle est sa nature (436 b sqq., surtout à partir de 439 e), c'est aussi de l'observation des effets de cette nature que l'on part : « J'ai furieusement envie de faire quelque chose dont je comprends que je devrais m'abstenir ; je veux m'en abstenir ; si néanmoins je cède à la violence de mon désir, j'en éprouve ensuite regret et remords ». Mais ce n'est pas à une image mythique que conduisent cette observation et d'autres du même genre ; elles sont au contraire les ressorts d'une analyse dont le caractère est principalement logique ; elle se propose en effet, d'après les variations de concomitance qui auront été constatées, de distinguer des notions qu'on pourrait être tenté de confondre, celles des fonctions comprises dans la nature de l'âme. Pourquoi dans le *Phèdre* Platon procède-t-il autrement ? Puisque en fin de compte le résultat devait y être pareillement de distinguer dans l'âme la notion d'un principe directeur et celle de deux forces motrices dont l'une est équilibrée et l'autre dépourvue d'équilibre, pourquoi a-t-il éprouvé le besoin de figurer sensiblement cette relation et d'en personnifier les facteurs ? Le problème de l'emploi du mythe est ainsi nettement posé devant nous.

Sans doute y a-t-il quelque témérité à conjecturer les motifs qui ont, cette fois, déterminé Platon à y recourir. A première vue, on croit en apercevoir deux. L'un se rapporte à la fiction initiale du second discours : la « palinodie » de Socrate est censée être prononcée par Stésichore lui-même (244 a, cf. 257 a) ; il est donc naturel de recourir aux procédés ordinaires de la poésie. L'autre motif, qui apparaît assez clairement à 253 d déb., est que Platon se propose de représenter le drame de l'amour, drame visible et drame intérieur, avec les péripéties diverses dont il est susceptible ; il avait donc intérêt à transformer en acteurs les facteurs d'une relation fonctionnelle, et d'une façon qui rendît sensible leur solidarité comme le mode de leur action ou de leur interaction. Sans méconnaître la force que donne à ces motifs le génie poétique et plastique de Platon, ils ont dans le cas particulier quelque chose d'extérieur et qui ne suffit pas à expliquer ce qui est en question. La vérité me semble être plutôt que, de toute façon, l'emploi du mythe s'imposait à

Platon par des nécessités internes et qui dérivent de la nature même de ce dont il parle.

La raison d'être du mythe.

Elles ont leur principe générateur dans cette idée qu'il existe deux mondes : l'un, celui d'ici-bas, le monde de notre expérience ou de notre pratique, monde d'illusions et de fantômes ; l'autre au-dessus de nous et dont les réalités sont vraies, c'est-à-dire purement intelligibles et logiques tout en étant réelles. *Pour qu*'il puisse y avoir de la vérité dans notre connaissance ou dans notre conduite, *il faut* donc que nous ayons accès de quelque façon à ce monde supérieur. Mais, *pour que* cela soit possible, *il faut* aussi que, de quelque façon, notre âme ait participé à l'existence vraie et que dans son existence ici-bas elle soit capable d'y participer à nouveau, soit au cours de celle-ci par un réveil méthodique de ses souvenirs, soit après la mort en récompense de son zèle à s'affranchir ainsi des liens qui l'emprisonnaient. D'autre part les hauteurs du Vrai ne sont pas les seules : il y en a d'autres qui sont plus près de nous et qui nous sont moins étrangères, dont les réalités sont visibles et font partie de notre expérience, qui s'en distinguent cependant parce qu'elles n'en ont ni le désordre ni l'irrégularité. Ce sont les hauteurs du ciel, peuplées d'êtres de lumière et de flamme, dont les révolutions s'accomplissent avec une régularité et suivant un ordre qui ne varient jamais, attestant ainsi la sagesse et la divinité de ces êtres. *Il faut* donc que l'âme n'appartienne pas au monde des réalités vraies : comment pourrait-elle l'avoir quitté pour un monde d'illusion ? avoir perdu l'éternité du Vrai pour être entraînée dans le tourbillon des générations et des morts ? C'est donc, corrélativement, que le ciel *doit* être sa patrie d'origine. Mais, puisque le ciel est la patrie imprescriptible d'êtres indéfectiblement divins, *il faut* aussi qu'il y ait pour l'âme des raisons spéciales d'en avoir été un jour exilée et pareillement des conditions qui un jour la rendront digne, ou bien d'y rentrer avec honneur, ou bien d'être admise par indulgence à y recommencer une épreuve à laquelle auparavant elle n'avait point satisfait.

Tels sont les postulats qui sont à l'arrière-plan de la pensée de Platon. Même en les formulant dans un langage aussi abstrait que possible, nous ne parvenons pas à les dépouiller de leur vêtement d'images sensibles. Voici dans

le *Phédon*[1] les hommes représentés sous l'aspect d'un personnel embrigadé de serviteurs sous la tutelle de dieux qui sont des maîtres excellents ; le corps placé semblablement sous l'autorité d'une âme qui pourtant est en lui comme dans une geôle, prisonnière se complaisant trop souvent dans son sort ; cette âme, apparentée d'autre part à ce qui est pur absolument et rendue digne par la purification de retourner à sa vraie famille. Voici dans la *République*[2], à côté de l'analyse du livre IV, d'autres traits qui en attestent le caractère exceptionnel, en même temps que la difficulté pour Platon de représenter dans son fond la nature de l'âme autrement que par des symboles : ce sont par exemple les images fameuses de la triple bête, monstre polycéphale, lion, homme ; ou bien encore de Glaucus, le dieu marin défiguré par les algues, les coquillages, les cailloux. Sans doute allèguera-t-on que sur le thème fondamental de la relation des deux mondes, intelligible et sensible, autrement dit sur la participation des choses aux Idées, le *Parménide* a mis dans la bouche du vieil Éléate une critique incisive de cette façon mythique d'exposer le thème, en lui-même et dans ses conséquences ; que dans le *Sophiste* et dans le *Philèbe* elle fera place en effet à des analyses dialectiques qui ne parlent plus à l'imagination. Il n'en reste pas moins que, longtemps après le *Parménide*, c'est encore le mythe qui dans le *Timée* s'impose à Platon pour traiter de l'âme et de la divinité.

S'il en est ainsi, comment le *Phèdre* aurait-il, dans les conditions définies par les deux premiers motifs, échappé à cette exigence foncière du sujet auquel est consacré le deuxième discours de Socrate ? Comme dans la *République* l'analyse logique du livre IV, la démonstration logique de l'immortalité de l'âme y est une exception. Celle-ci provient de ce que sur l'ensemble de la question on a pu prendre un point de vue particulier, dégager quelques notions très générales et en envisager les rapports : la notion de principe et de ce qui en dépend, la notion de mouvement et de ce qui

1. Voir par ex. 61 d e ; 62 b c (cf. ici 273 e sq.) ; 70 b ; 79 a b, e ; 82 d-83 a, c d et Notice, p. xxvii et p. xxxii.

2. Cf. IX 588 b-589 c, 590 a-c ; X 611 b-612 a. Voir *Phèdre* 250 c 6.

est requis logiquement pour en rendre compte sans être obligé de reculer sans fin de moteur en moteur. Mais, dès que sont épuisés les avantages de cette situation privilégiée, le mythe apparaît : il pose une donnée et il en développe toutes les conséquences, tant par rapport aux effets constatés qu'il s'agit d'expliquer que par rapport aux exigences générales de la doctrine. Il n'y a pas lieu d'y revenir ; mais, si l'on se reporte à ce que j'ai dit plus haut des postulats qu'elle implique, on verra aisément comment chaque détail vient s'y ajouter à la donnée première pour rendre compte de quelque effet observable ou pour satisfaire quelque exigence doctrinale interne. Ainsi Platon, sous peine de ne donner sur la réalité de l'âme que des vues fragmentaires et inconsistantes, est amené à déployer librement ses conceptions dans l'espace et dans le temps sous la forme d'une *fable*, en décrivant des configurations sensibles et des rapports de situation, en racontant les moments successifs d'une histoire fictive.

Le mythe serait donc pour lui plus que le réveil fortuit d'un génie poétique volontairement assoupi ; il serait plus aussi qu'un pis-aller, plus qu'un δεύτερος πλοῦς auquel le philosophe, dans sa navigation vers la vérité, demanderait de le conduire au port[1]. Il semble en effet qu'il réponde à une nécessité consciemment acceptée, délibérément utilisée et qu'on fait naître alors même qu'on pourrait s'en passer ; comme si le plus sûr moyen dont on dispose pour se faire entendre des hommes et éveiller en eux la pensée réfléchie était de parler d'abord à leur imagination. Le *Phèdre* me paraît être à cet égard singulièrement instructif, et autrement que par la seule considération du second discours de Socrate. D'une part on y voit en effet que les mythes traditionnels, ceux du folk-lore même, ont du prix aux yeux de Platon, et précisément en tant qu'on n'en dissout pas le contenu fabuleux. Bien plus, il y semble d'autre part tout prêt à en fabriquer, sans y être obligé par des nécessités internes du genre de celles que nous rencontrions tout à l'heure.

1. Sur le sens de cette formule, voir *Phédon*, Notice p. XLVIII n. 2.

Légendes

Quand Phèdre, au début du dialogue (229 b sqq.), demande à Socrate s'il croit à la légende de l'enlèvement d'Orithye par Borée, celui-ci rejette résolument l'interprétation rationaliste de cette légende comme de toute autre. Mais, s'il leur donne leur congé, ce n'est point du tout pour les repousser elles-mêmes ; c'est au contraire pour leur laisser libre carrière en leur souhaitant bonne chance, à l'inverse de ces esprits tracassiers qui ne leur permettent pas d'aller leur chemin. Ce qui importe en effet à ses yeux, ce n'est pas de dépouiller ces légendes de l'illusion qu'elles enferment, c'est de s'en dépouiller soi-même afin de se connaître et de savoir ce qu'on vaut. Et il ajoute (230 a), comme en exemple, que par comparaison la fable de Typhon, le géant fumant d'orgueil, pourrait aussi bien l'éclairer sur ce qu'il est, que le ferait une autre légende où il s'agirait de quelque animal pacifique et voué à une destinée divine. En d'autres termes ces mythes traditionnels sont autant de suggestions dont il faut tirer parti pour pénétrer dans sa propre conscience d'un regard plus clairvoyant et pour y apercevoir une vérité. Le sens me paraît donc être le même que dans le prologue du *Phédon* (61 b, cf. 60 b c) : pour obéir à l'ordre du songe Socrate a composé en vers ; or un poète digne de ce nom doit être capable de créer des fables, mais c'est un talent qu'il n'a point ; aussi prend-il où il peut son bien, dans les fables d'Ésope qu'il sait par cœur. Et voici du reste qu'à l'imitation de ces fables traditionnelles il en a imaginé une qui mettrait en évidence, d'une façon dramatique et sensible, les rapports qui en chacun de nous unissent le plaisir et la douleur.

et fictions.

Il appartient donc au philosophe d'inventer des fables sur le modèle de celles qu'a léguées la tradition et pour les faire servir au même genre d'instruction. C'est ce que Platon paraît avoir fait ici dans le mythe des Cigales (258 e sqq.) et dans le mythe de Theuth (274 c sqq.). Le premier n'appartient pas, que nous sachions, à la tradition ; en l'analysant on verra peut-être quelles raisons a eues Platon de l'imaginer. Or il y a une idée qu'il a exprimée avec force dans le *Phédon* et dans le *Banquet*[1] :

1. *Phédon*, par ex. 66 a, 67 a, 68 b, 82 d, 83 b c ; *Banquet* 174 d, 175 a b, 176 c, 220 c d.

c'est qu'il y a dans ce monde-ci un être privilégié qui y survit à une humanité très ancienne et par conséquent excellente ; qui est indifférent aux nécessités de l'existence, également supérieur du reste à l'abondance ou au besoin ; qui ne vit que pour l'harmonie de la pensée ; dont la mission est d'*examiner* les autres hommes et de surveiller leurs occupations ; qui après sa mort se trouve uni à ce à quoi, sa vie durant, il s'était efforcé de ressembler : c'est le philosophe. Or cette idée, il l'exprimait alors sans recourir à la fable : ce qu'il voulait signifier ainsi, c'est que le philosophe est un missionnaire du divin, un médiateur qui sur la terre n'est déjà plus de la terre et dont la mission s'achèvera auprès de ce divin dont il était ici-bas l'envoyé et l'interprète (cf. *Banquet,* Notice, p. CVI). Telle est l'idée que symbolise le personnage du philosophe, et voici qu'à son tour celui-ci est symbolisé par la Cigale. Il y a donc ici un double symbole : par quoi est-il suggéré et comment s'insère-t-il dans le développement organique de l'œuvre ? Un effort vers la vérité a été commencé ; avons-nous le droit, étant philosophes, d'y renoncer pour éviter de nous fatiguer, et préférerons-nous au souci du vrai celui de notre repos ? Ainsi s'introduit à sa place *l'idée* de la mission du philosophe, et l'introduction de cette idée signifie même (cf. p. XXXVI sq.) un moment important dans le progrès de l'entretien. Mais d'autre part les cigales dans le platane sont surexcitées par la chaleur, et la musique de leurs ailes bruissantes se fait plus soutenue ; cette *impression* sonore (déjà notée 230 c) adhère maintenant à l'idée et lui fournit le vêtement qui sera le plus capable de rendre cette idée sensible à l'esprit de Phèdre, une fois qu'auront été piquées ses curiosités de mythologue. Le mythe des Cigales n'est donc pas, semble-t-il, une simple fantaisie poétique : il est une étape dans la réalisation d'un plan et, en un conte historié, il traduit une idée philosophique. — L'invention est moins douteuse encore en ce qui concerne la fable de la découverte de l'écriture : l'observation de Phèdre sur l'aisance de Socrate à fabriquer des contes de ce genre et la réplique de celui-ci sont significatives (275 b c). Cette réplique précise le sens d'une indication donnée au début (229 e sq.) : le philosophe accueillera telles quelles, et naïvement, les fables de la mythologie, non comme une matière à recherches érudites,

soit d'interprétation allégorique, soit relatives à la détermination des sources, mais bien comme une occasion concrète pour la conscience de s'interroger elle-même. La curiosité historique est une chose et elle a certes son prix ; elle ne sert en revanche de rien pour apprécier la valeur, par rapport au vrai et au beau, de ce à quoi elle s'applique ; cela est d'un autre ordre et importe davantage au salut de la pensée.

Le rôle du mythe. Un autre endroit du *Phèdre* mérite, pour l'intelligence du rôle des mythes, une attention particulière : on y trouve (276 e) une opposition fortement marquée entre le divertissement de l'écrivain qui « mythologise » sur le Juste, sur le Beau, sur le Bien, et le sérieux avec lequel, par le dialogue, le dialecticien s'applique à ces mêmes objets. On a eu raison [1] de rapprocher ceci d'un passage du *Politique*, 304 cd. L'Étranger éléate vient d'établir qu'il appartient à l'art politique de commander à tous les autres, parce que seul il sait dans quels cas il faut avoir recours à la force ou au contraire à la persuasion. Or l'art qui a le pouvoir de persuader la multitude, c'est la rhétorique, et il ne s'exerce pas sous la forme d'une instruction, mais sous la forme d'une *mythologie*. — Que la rhétorique soit un art de persuader et non d'instruire, c'est une conviction bien assise chez Platon [2]. Mais que cela se fasse par le moyen du mythe il n'y a, je crois, que ces deux passages pour nous le dire. Pensera-t-on que la rhétorique qui use du mythe pour persuader soit celle qui a été si rudement traitée dans le *Gorgias* ? ou celle qui, ici même, est envisagée avec moins d'âpreté peut-être, mais encore sans indulgence ? Il faudrait alors supposer que, dans l'un et l'autre passage, Platon a en vue des mythes rhétoriques ou sophistiques du type de l'Hercule au carrefour (cf. *Banquet*, p. 9 n. 3) ou du mythe de Prométhée et d'Épiméthée dans le *Protagoras* [3]. Sans doute est-ce à cela que Phèdre pense en effet. Mais on doutera qu'il en soit de même quand Socrate lui répond, et aussi que Platon, qui dans sa philosophie a fait aux mythes une si grande place, ait pu voir dans un artifice de la rhétorique des Sophistes un des moyens de gouvernement de son

1. Thompson, p. xvi de l'Introduction à son édition du *Phèdre*.
2. Cf. par ex. *Gorgias* 455 a, *Théétète* 201 a ; ici 260 a sqq.
3. Voir A. Diès, *Autour de Platon*, p. 422 n. 1 et Notice p. LIII.

Politique. — Or il existe, c'est justement ce que nous enseigne le *Phèdre*, au-dessus de cette rhétorique dont l'objet est de produire des vraisemblances illusoires (260 b-e) une autre rhétorique, qui est philosophique. Celle-ci ne se refuse pas sans doute à persuader (271 a, e sq.), mais elle le fait en rattachant le vraisemblable au vrai, qui en est le principe (262 a-c, 273 d, 277 b). Cette rhétorique philosophique consiste en outre à distinguer les diverses sortes d'âmes et les diverses sortes de discours, puis à établir quelle sorte de discours est propre à convaincre telle sorte d'âme (271 b, d e ; 277 bc ; 278 d fin). Ne peut-on dès lors penser que son objet sera notamment de savoir dans quels cas il y a lieu, si on veut convaincre, de recourir au mythe parce que l'usage de la dialectique serait sans effet sur les âmes qu'il s'agit de toucher ? C'est ainsi que, avant de travailler à prouver qu'entre les délires l'amour est le plus beau, Socrate sait d'avance que seuls les Sages seront convaincus par son argumentation et qu'elle ne trouvera qu'incrédulité auprès des habiles, c'est-à-dire des esprits forts (245 c). D'autre part, son second discours qui contient sa conception de l'amour est qualifié par lui (265 b c) d'hymne *mythologique*, où il s'est amusé à la combinaison d'un morceau oratoire auquel ne manquait pas la force persuasive. Enfin on ne peut se défendre de rapprocher le mythe du *Timée* de ce passage du *Phèdre* (269 e sq. ; cf. p. CXLVIII sq.) où la physique apparaît comme une application de la vraie rhétorique. Ainsi donc, quand celui qui sait le vrai se propose de convaincre, et surtout dans un écrit puisque ce n'est à ses yeux qu'un moyen de se délasser, il peut sans scrupule user du mythe pour rendre sa pensée partiellement accessible à ceux qui sont capables d'être « convertis » (cf. *Timée* 28 c). Or l'étude des mathématiques et des sciences connexes est aussi, d'après la *République* (VII 518 c d, 521 c), un moyen de « conversion ». Le mythe, quand c'est la vraie rhétorique qui l'emploie, en serait par conséquent un autre, mais d'ordre inférieur et fait pour des âmes auxquelles manque encore la purification indispensable de la pensée. C'est dire qu'il se justifie dans un écrit appelé à tomber en n'importe quelles mains (cf. 275 e déb.) ; on lui demandera seulement d'avoir égard au respect dû à la divinité (273 e sq.), autrement dit d'éviter l'immoralité des mythes homériques (cf. p. LXXVI, n. 1).

Étymologies. Peut-être y a-t-il quelque témérité à rapprocher de l'emploi du mythe celui que Platon a fait de l'étymologie. Sans parler du *Cratyle*, où il est d'ailleurs fort possible que certaines étymologies soient pour lui un objet de risée, nous avons ici même (244 b-d) un échantillon assez significatif; bien plus il arrive dans le *Phèdre* que l'étymologie serve à tirer du mythe la leçon qu'il comporte (cf. 230 a et p. 6 n. 2). Il me semble difficile d'admettre que Platon se soit amusé avec une pareille complaisance à se moquer de lui-même : un jeu qui se prolonge à un tel point cesse d'être un jeu, et l'ironie devient fastidieuse à force de se répéter. Sent-on d'ailleurs quoi que ce soit d'ironique dans les étymologies qu'on trouve encore dans les derniers dialogues, ou dans le *Timée* (43 c, 45 b, 62 ab) ou dans les *Lois* (IV 714 a déb. ; XII 957 c *s. fin.*)? Platon me semble user de l'étymologie ainsi qu'il use du mythe, comme d'un moyen secondaire de rendre tangible une intuition que, pour des raisons accidentelles ou profondes, il est incapable de révéler sous une forme scientifique.

En résumé, ce qui résulterait de la considération du *Phèdre*, c'est qu'entre les mythes traditionnels et ceux de Platon il n'y a pas de différence quant à la forme ; c'est toujours une histoire : l'histoire des âmes, l'histoire de la procession des Dieux, l'histoire des Cigales, l'histoire de Theuth. Si les étymologies sont elles-mêmes une variété du mythe, c'est qu'elles tentent de retracer l'histoire vraisemblable de la dénaturation d'un langage primitif. Mais toute cette histoire n'est pas immorale, comme celle de la mythologie. D'autre part elle ne prétend pas être une vérité, comme ces « contes » sans agrément que les Physiciens veulent nous faire prendre pour argent comptant, ainsi qu'une expression fidèle de la réalité (cf. *Soph.* 242 c). Il s'ensuit que seul est en droit d'employer la vraisemblance du mythe, celui qui sait ce qu'est la vérité, et comme un moyen de préparer l'âme à recevoir celle-ci.

2. L'âme. On a vu tout à l'heure (p. CIX) que la conception de la triplicité de l'âme qui s'étale dans le *Phèdre* avec un réalisme si cru était au contraire fondée dans le livre IV de la *République* sur une analyse de nature logique. Y a-t-il des anticipations de cette doctrine

dans le *Phédon* (68 c. 82 c), et déjà dans le *Gorgias* (493 a b)[1]? Pour les y trouver il faut à la vérité beaucoup de complaisance : distinguer entre l'ami des richesses et l'ami des honneurs pour les opposer ensemble au philosophe, comparer à un tonneau percé ce qui dans l'âme est le siège des désirs, tout cela, d'ailleurs banal[2], est bien loin de la conception définie qui est en question. Encore doit-on même ajouter que, dans le second de ces passages, Platon se réfère expressément à une doctrine orphico-pythagorique. Il est difficile d'autre part de n'être pas frappé de l'insistance avec laquelle Platon introduit cette conception comme une découverte à laquelle l'a conduit la division de la Cité en trois classes (435 bc, 436 ab). On ne peut du moins douter que le cocher de l'attelage de l'âme dans le *Phèdre* soit ce que la *République* appelle raison ou fonction de réflexion (λόγος, τὸ λογιστικόν) ; que le bon cheval soit le « cœur » au sens moral du mot, ou ce que nous nommerions fonction inhibito-motrice (ὁ θυμός, τὸ θυμοειδές) ; le mauvais cheval enfin, les appétits et les désirs (τὸ ἐπιθυμητικόν). Que ce soient dans sa pensée des parties ou des aspects (εἴδη) de l'âme, peu importe : le vocabulaire de Platon n'est pas sur ce point bien fixé. Ce sont en tout cas si bien des fonctions distinctes que le mythe du *Phèdre*, tout en les faisant solidaires, n'hésite pas à les individualiser. Cette tripartition, on le verra plus loin, se retrouve, notablement modifiée il est vrai, dans le *Timée*, mais avec la même disposition à séparer les trois fonctions : séparation anatomique cette fois, puisque, comme on sait, la raison se loge dans la tête, le « cœur » dans la poitrine au-dessus du diaphragme, les appétits concupiscibles au-dessous et dans l'abdomen jusqu'à la hauteur du nombril.

Simplicité et composition

Or ce n'est pas du tout ainsi que le *Phédon* se représentait l'âme. En raison de sa ressemblance avec les essences absolues, qui prouve qu'elle leur est apparentée, elle possède l'unicité formelle (μονοειδές) qui justement caractérise ces réalités ; par là elle est le contraire du corps, qui est une pluralité formelle, étant essentiellement un composé. Ce qui

1. Ainsi que le font Burnet, *Aurore* etc. (*Early Gr. Ph.*) p. 319 n. 3 et A. E. Taylor, *Plato* p. 120 n. 1.

2. Voir Zeller, *Ph. der Griechen* II 1⁴, p. 846 n. 1.

en effet définit l'âme, c'est seulement la pensée (φρόνησις), en tant qu'elle est épurée de tout mélange de sensation et qu'ainsi elle entre en contact avec l'intelligible [1]. Or ce point de vue ne semble pas abandonné dans la *République*, en dépit du soin évident avec lequel la tripartition a été établie au livre IV. Celle-ci en effet est présentée dans le livre X (611 b-612 a) comme une conséquence de l'union avec le corps. En cela d'ailleurs l'accord est complet avec le *Phédon*, où les désirs et toutes les émotions connexes de crainte, de plaisir, de peine sont la cause de l'asservissement de l'âme au corps : c'est au point qu'aux Purs et aux Saints est promise une existence entièrement incorporelle (66 bc, 82 e sq., 83 cd, 114 bc). Le *Phédon* à la vérité ne connaît pas de milieu entre les passions ainsi comprises et la raison qui est incorporelle. Or cette fonction moyenne, dont le livre IV s'appliquait à prouver la réalité, le livre X semble lui-même y voir quelque chose d'étranger à la nature essentielle de l'âme. C'est en effet par rapport à l'état dans lequel *présentement* nous l'observons, et sous la forme humaine, qu'on a pu être en droit de considérer l'âme comme composée. Il est vrai, poursuit Platon, qu'un composé peut l'être d'une façon excellente, mais ce n'est pas le cas de l'âme [2] et, tout au contraire, on voit que sa nature est gâtée du fait de son association avec un corps : ce qui amène la comparaison bien connue avec Glaucus, le dieu marin (cf. p. CXI). Si pourtant on réfléchit à quoi s'attache l'âme et vers quoi elle aspire en tant que inversement elle est apparentée au divin et à l'éternel, à ce qu'elle deviendrait si tout entière elle s'employait à satisfaire une telle aspiration, et que cet élan la fît s'élever du

1. Voir particulièrement 78 c d (comparer *Banquet* 211 b, c) et 80 b. Cf. aussi 76 c, e ; 79 d e ; 83 e.

2. Le sens de 611 b 6 sq. ne me paraît pas être : « à moins que la composition n'en soit aussi parfaite que vient de nous paraître celle de l'âme ». Par rapport au contexte du présent morceau cela constituerait une contradiction difficilement explicable. De plus, comment parlerait-on de la perfection d'un composé qui précédemment a été comparé (IX 588 b sqq.) à un être fabuleux dont la structure comprend un animal féroce, un animal paisible et enfin un monstre à mille têtes ? Le sens me paraît être : difficilement serait éternel « un composé qui ne jouit pas de la composition la plus belle, et c'est ainsi que miantenant nous est apparue l'âme ».

fond de l'abîme où elle est à présent plongée, c'est alors seulement qu'on pourra discerner sa véritable nature, « s'il y a en elle pluralité de forme ou bien unicité, ou bien en quel cas il en est ainsi et de quelle manière. ». Or, vers la fin du *Phédon* (107 a b), Platon indiquait que les postulats fondamentaux de sa doctrine de l'âme avaient besoin d'être approfondis. Quand il écrit le livre X de la *République*, et bien qu'un grand pas ait été fait avec le livre IV dans le sens de la composition, il n'estime pourtant pas avoir encore complètement élucidé le problème. Il remet donc à plus tard de décider si, dans la vérité de son essence, l'âme est simple ou bien composée, dans quels vivants elle est simple, dans quels autres composée et enfin quelle est la modalité de cette composition ou de cette simplicité.

A l'époque du *Phèdre*, il semble au contraire avoir pris parti : l'âme dans son essence est une chose composée. En disant « dans son essence » on veut parler seulement, puisque l'âme n'est pas une Idée, de la plénitude et de la perfection de la sorte de réalité qu'elle est. Or il n'est pas douteux que, d'après le *Phèdre*, les âmes qui habitent le ciel : âmes des dieux, âmes des démons, âmes qui recevront un jour la forme humaine, sont toutes, à ce stade de l'existence, des âmes composées. La différence qu'il y a entre elles, c'est que, dans les attelages constituant les âmes des deux premières catégories, les chevaux sont également excellents, et parfaits les cochers. Ceux-ci seront donc bien à l'aise, une fois le char parvenu sur le dos de la voûte céleste, pour contempler les réalités vraies du lieu supra-céleste ; ils ne connaîtront pas les tribulations des cochers qui, de leurs deux chevaux, en ont un qui est rétif (246 a b, 247 b, 248 a b). Ainsi, dans les âmes divines elles-mêmes, il y a donc les mêmes facteurs que dans les nôtres : des désirs, de la retenue et un principe directeur dont la fonction est proprement de connaître le vrai. — Mais, dira-t-on, si les désirs sont dans les âmes divines toujours bons, qu'est-il besoin de retenue ? Et, si la retenue est alors dans le désir même, qu'a-t-on besoin d'une direction ? Il ne reste plus au principe à qui semblait en incomber la fonction que l'exercice de la pensée pure. La composition à la vérité ne disparaît pas pour cela ; mais elle se réduirait à deux termes dont l'un est dynamique et l'autre statique : un moteur parfaitement réglé et une intel-

ligence indéfectible. — Il est toutefois probable que Platon fermait les yeux sur ces difficultés de la tripartition. En effet dans les *Lois*, qui sont son dernier ouvrage, il attribue à l'âme, dont il veut prouver qu'elle est première par rapport au corps, une égale convenance aux états *passifs* comme aux états *actifs* ; en elle il met, à côté de la pensée pure, les jugements vrais ou faux, c'est-à-dire l'opinion, les dispositions du caractère c'est-à-dire un certain « comportement », des aspirations et des délibérations, des souvenirs et des préoccupations d'avenir, enfin des émotions et des passions, des joies et des peines, de l'assurance et de la crainte, de la dilection et de la haine : ce sont là les mouvements *causes-premières* qui, prenant en charge les mouvements *causes-secondes*, les conduisent à leurs effets qualitatifs et sensibles [1]. Or tout cela s'applique à l'âme en tant que chose qui se meut en elle-même et qui, à ce titre, est principe premier de tout mouvement ; exactement comme dans le *Phèdre* il s'agit d'une âme qui, en vertu de sa nature même, a la préoccupation et la charge de ce qui est dépourvu d'âme, corps du monde ou corps d'un homme (246 b 7 et p. 36 n. 1). En résumé toute la diversité qui est dans une âme humaine appartient aussi à l'âme divine, mais elle s'y trouve dans une harmonie et un équilibre parfaits.

N'y a-t-il pas cependant, entre ces deux conceptions extrêmes de la simplicité de l'âme et de sa tripartition, un stade intermédiaire auquel la pensée de Platon se serait un moment arrêtée ? Peut-être le trouverait-on dans la doctrine du *Timée*, Les émotions, aussi bien celles qui sont nobles et généreuses que celles qui sont passionnées et grossières, y sont en effet présentées (42 a b, de ; 69 c-70 b) comme n'appartenant pas à la nature essentielle et primitive de l'âme : elles caractérisent une autre espèce d'âme, l'espèce mortelle, celle que les démiurges inférieurs ont mission de fabriquer afin de constituer des âmes humaines. — Mais, si l'on examine de près cette exposition, une première remarque paraît s'imposer. Quand Platon passe en revue (69 cd) les états caractéristiques de cette espèce mortelle de l'âme, c'est d'une façon péjorative qu'il les détermine : ce sont des émotions violentes et qui nous contraignent ; c'est le plaisir en tant que princi-

1. *Lois* X 894 c, 896 c d, e sq. ; cf. *Timée* 46 d e. La dernière idée est un élargissement d'une indication du *Phédon*, 98 c-99 c.

pal appât du mal, la douleur qui nous fait fuir le bien, l'audace et la crainte qui sont des conseillers déraisonnables ; s'il existe en elle une ardeur généreuse, elle est du moins emportée et n'écoute rien ; l'espérance se laisse aisément décevoir ; enfin la sensation est irraisonnée et l'amour, capable de toutes les entreprises. Aussi est-ce pour éviter la corruption du meilleur par le pire que la cloison du diaphragme a été mise devant le pire et que dans la poitrine a été logée une partie de l'âme qui, en même temps qu'elle ressent le contre-coup des agitations qui ont lieu plus bas, serait capable d'entendre parfois les ordres de la pensée. C'est donc que l'ardeur généreuse n'est pas toujours aussi imprudente et indocile qu'il semblait tout à l'heure. Il suffirait par conséquent d'envisager tous ces états dans l'âme d'un mortel philosophe pour que le caractère en fût radicalement changé. Peut-être est-il dès lors permis de penser que la perversité ne leur est pas essentielle et que ce qui les a pervertis c'est l'union de l'âme avec un corps de terre et mortel, auquel elle s'attache et dont le philosophe au contraire travaille à se dégager. C'est du reste ce que paraît dire Platon dans le premier des passages du *Timée* auxquels j'ai renvoyé. Or n'est-ce pas cela justement que le *Phèdre* appelle la chute de l'âme ?

Une seconde remarque prouverait d'une façon plus décisive encore que la doctrine du *Timée* ne diffère pas au fond de celle du *Phèdre* et des *Lois*. La nature parfaite de l'âme y est en effet, sans contestation possible, décrite comme composée. Bien plus, il y a double composition ; car l'âme que fabrique le Démiurge a pour essence propre un mélange de l'Indivisible, qui est l'unité de l'être de chaque réalité intelligible, avec le Divisible, qui est la multiplicité se déployant dans l'étendue ; puis à ce mélange sont à leur tour mélangés le Même et, par contrainte, l'Autre lequel est en effet une nature rebelle (35 a b : cf. 37 a)[1]. Ainsi donc la

1. Il est impossible d'entreprendre ici une discussion d'un texte aussi épineux. Je dirai seulement qu'il semble difficile, avec A. E. Taylor (*The Timaeus* p. 107 sq.), d'identifier Même et Autre avec Indivisible et Divisible. En effet l'Autre a sa place dans le monde des essences absolues, tandis que la divisibilité selon le corps est quelque chose de l'âme, s'il est vrai, comme nous le verrons tout à l'heure (cf. p. CXXXIII), qu'à ce stade de sa pensée Platon ne conçoit pas d'âme qui ne soit l'âme d'un corps.

partie divine de notre âme, celle que le *Timée* appelle notre « démon » et par laquelle nous sommes capables d'entrer en rapport avec les Idées (90 a-d), serait elle-même tripartite, étant constituée par l'introduction du Même et de l'Autre dans l'essence mixte déjà formée. L'autre tripartition, celle qui résulte de l'existence d'une espèce mortelle de l'âme, serait une image dégradée de la tripartition essentielle, et toutes les deux se retrouveraient dans le *Phèdre*, séparées par la chute. C'est en substance l'interprétation néoplatonicienne d'Hermias (123, 14-19). Peut-être celle-ci aurait-elle pourtant besoin d'être corrigée. Le Même, dont l'essence est pour Platon d'être l'Uniforme, ne peut en effet être symbolisé en toute rigueur par celui des deux chevaux qui, après la chute, cédera à des entraînements passagers. Celui-ci symboliserait bien plus cette docilité de l'Autre au pouvoir légitime du Même sans laquelle, d'après le *Timée* (42 cd, 43 a-44 c), il ne peut y avoir que désordre en tout ce qui agit, se meut ou est mû. De même donc que obéissance ou rébellion sont des contraires d'un genre unique, celui de l'ordre et de la règle[1], les deux forces qui tirent le char de l'âme humaine sont, d'après le *Phèdre* (253 c 9), des contraires dans le genre cheval. En résumé, de part et d'autre, l'âme apparaît triple. Mais le *Phèdre* se borne à distinguer les âmes des dieux et des hommes, des immortels et des mortels par la qualité des forces qui les meuvent ou par la possession, pleine dans un cas, latente dans l'autre, de l'usage de leurs ailes (246 a-d); le *Timée*, lui, qualifie immédiatement de parties mortelles de l'âme les forces en question, quand elles ne sont pas celles qui meuvent des âmes divines.

Immortalité. Passons maintenant au problème de l'immortalité de l'âme. Il n'y a pas lieu de rappeler ce qu'on appelle improprement les « preuves » du *Phédon* (cf. ma Notice, p. XXVII, p. XXXV sqq., p. LXIV sq.). Un seul argument, le dernier, pourrait être considéré comme philosophiquement valable aux yeux de Platon, en raison de son caractère purement dialectique (*ibid.* p. LV-LX). Mais toujours, et même sur ce point, il y a une nécessité qui transparaît (par ex. 79 b, 106 d) : c'est de déterminer

1. Le cercle de l'Autre est *intérieur* au cercle du Même, *Timée* 43 a.

autrement que par analogie l'essence propre de l'âme ; faute de quoi on devra se contenter de dire que l'âme a *toutes les chances* d'être immortelle. — La meilleure preuve, au reste, que là-dessus Platon ne s'est pas satisfait, c'est que, dans le livre X de la *République*, on le voit de nouveau en quête de ce caractère essentiel de l'âme duquel on pourrait déduire son immortalité. Or, si en cela il se réfère au *Phédon*, ce n'est que par prétérition, lorsqu'il fait allusion (611 b, *s. fin.*) à l'existence *d'autres* arguments, qu'il y aurait lieu par conséquent de remplacer ici par des raisons plus décisives ; de fait, tandis que Socrate pourrait, par avance, donner à Glaucon, qui ignore si l'âme est immortelle, quelques uns des motifs de le croire qu'il en allèguera au moment de mourir, c'est au contraire un argument entièrement différent qui est alors présenté[1]. Ce qui fait périr une chose, c'est, dit-il, le mal qui est en elle ; si donc inversement il y a une chose que son mal ne fait pas périr, cette chose doit être par essence indestructible ; or, si la mort est infligée à l'injuste, c'est là une peine qui atteint seulement son corps et qui est propre à celui-ci ; elle laisse entière la cause de cette peine, savoir l'injustice, un mal qui est celui de l'âme ; puis donc que le mal de l'âme survit, tel quel, à la mort du corps, c'est qu'il y a survivance aussi de l'âme elle-même ; autrement, le supplice ne serait pas une punition, ce serait bien plutôt pour l'âme une guérison et la fin du mal dont elle souffre (608 d-611 a). Quant au corollaire qui suit (611 ab), s'il complète une des raisons du *Phédon*, c'est en la retournant : si un anéantissement d'âme, y lisait-on (72 a-d), était possible, ce serait bientôt l'anéantissement universel, car l'âme est le principe de la vie ; réciproquement, dit la *République*, la quantité d'âme ne peut s'accroître dans l'univers sinon aux dépens de ce qui meurt, de sorte que tout y finirait par être immortel. Qu'en conclure ? C'est que, avant la génération et leur existence d'union à un corps mortel, les âmes sont quelque part, et de même après la fin de cette existence ; que le nombre enfin en est fini. Or c'est justement ce qu'exprime le *Phèdre* par sa double eschatologie (cf. p. LXXXVI sqq.).

Il semble bien pourtant que Platon n'a pas encore trouvé

1. L'antériorité du *Phédon* sur la *République* n'est contestée par personne.

ce qu'il cherchait, puisque la *République*, au terme même de cette argumentation, remet à plus tard de connaître l'âme dans la vérité de son essence (cf. p. CXIX sq.). La preuve décisive, celle qui dérive de l'essence, serait donc la preuve qui se fonde sur la propriété qu'a l'âme de se mouvoir elle-même, celle qui est commune au *Phèdre* (cf. p. LXXVII sqq.), au *Timée* et aux *Lois* (X 894 e-895 c, 896 ab). Un seul point vaut qu'on y revienne. Comme le *Phèdre*, le *Timée* attribue en effet à l'âme l'automotricité et il en fait le principe pour les siècles des siècles d'une vie ininterrompue ; il nous accorde à nous-mêmes l'immortalité dans la mesure où, par l'exercice de l'intellect, nos âmes imitent les mouvements qui résultent de cette automotricité essentielle (36 e-37 b, 90 cd ; cf. 43 a-44 b). Mais d'autre part il admet un « divin *commencement* » de ce mouvement sans défaillance dont l'âme, une fois sortie des mains du Démiurge, « a *commencé* de » se mouvoir elle-même. Or, tout au contraire, de ce que l'âme est ce qui se meut soi-même le *Phèdre* infère qu'elle « devra être à la fois *inengendrée* et immortelle » (245 e sq. et p. 35 n. 1)[1] : c'est donc qu'elle n'a pas non plus commencé de se mouvoir ; il l'affirme avec force et il en donne les raisons (*ibid.* c-e). La comparaison des deux passages est intéressante justement en ce qu'elle nous permet de mesurer la portée, dans le *Timée*, du mythe de la fabrication de l'âme et des commencements de sa vie immortelle. On sait que Xénocrate, le second successeur de Platon à la tête de l'Académie, que Crantor, le premier commentateur du *Timée*, se refusaient à prendre à la lettre cette *histoire* de la naissance de l'âme et du monde ; qu'Aristote ait fait le contraire, la raison en est que sa polémique trouve son compte aux inter-

1. Le passage des *Lois*, X 904 a b, où il est dit que âme et corps ne sont pas quelque chose d'éternel (οὐκ αἰώνιον) comme le sont les « dieux légitimes », mais qu'ils sont *l'un et l'autre* indestructibles, ne contredit pas ceci. L'αἰών en effet c'est l'éternité, et d'aucune façon il ne pourrait être question d'éternité pour une chose composée, sinon en ce qui concerne tel ou tel de ses composants. Au surplus le *Phèdre* dit simplement que l'âme est *inengendrée*, et non pas qu'elle est *éternelle*. Quant au *Timée*, il déclare (37 d, 38 c) que l'éternité (αἰών), *immobile* et *une*, n'appartient qu'au modèle, c'est-à-dire aux Intelligibles, et que les divers astres doivent être *plusieurs* images *mobiles* et numériquement mesurables de cette éternité.

prétations les plus grossièrement réalistes de la doctrine de son maître. Ainsi, sans être à proprement parler une chose éternelle, l'âme a dû toujours exister comme principe de son propre mouvement et du mouvement de tout le reste. Mais pour expliquer cela il faut, semble-t-il, qu'elle soit tripartite ; bien plus, la tripartition que j'ai cru trouver dans l'âme essentielle du *Timée* le fait mieux comprendre encore que la tripartition du *Phèdre*. Si en effet l'âme est motrice de nature et par elle-même, c'est parce que dans sa nature il y a de l'Autre ; cela ne s'explique pas par la présence en elle de l'Indivisible et du Divisible, dont le rôle est différent comme on le verra plus tard (p. CXXXIII) ; pas davantage par l'introduction du Même seul dans l'essence mixte, car l'âme n'aurait alors la possibilité d'aucun changement (57 e), fût-ce celui qui consiste à tourner sur soi-même sans changer de place. De l'Autre au contraire dériverait en elle la possibilité du mouvement, puisque ce dernier, d'après la doctrine du *Timée* (58 a ; cf. 52 e, 53 a fin et aussi 36 b, 57 ab), réside dans le Non-uniforme qui, à son tour, a pour condition l'Inégalité, c'est-à-dire des ruptures d'équilibre. Mais si l'Autre entrait tout seul, sans le Même, dans la composition de l'âme, le mouvement de celle-ci ne pourrait être qu'incohérent, perpétuellement déséquilibré, toujours dépourvu d'ordre et de mesure, bref tout pareil à celui qui résulterait de ce que le *Timée* appelle la « Cause vagabonde » ou la « Nécessité », si celle-ci n'était pas maîtrisée par la « Cause intelligente » et qui s'oriente délibérément vers le meilleur (30 a, 46 e, 48 a, 52 e). En résumé, il suffit de faire abstraction de la démiurgie mythique du *Timée* pour apercevoir entre ce dialogue et la démonstration du *Phèdre* un accord profond.

Ame et Idées.

Il n'y a pas lieu de s'interroger ici sur les exigences logiques de cette interprétation : on pourrait en effet se demander si elle ne devrait pas être étendue au delà des âmes humaines, imitations imparfaites des âmes divines des astres, au delà même de celles-ci dont le rapport ne diffère pas à l'égard de cette âme-mère qu'est l'âme du monde sensible, et jusqu'à cet autre monde qui en est le modèle, jusqu'à ce monde intelligible auquel les derniers dialogues, plus spécialement le *Sophiste* (248 e sq.) et le *Philèbe* (30 cd, cf. 23 c), attribuent la vie,

l'intelligence et le mouvement. Il suffira d'envisager la parenté de l'âme avec les réalités de ce monde intelligible qui sont sa vraie famille. Ce qui, dans le langage symbolique du *Phèdre*, traduit le pouvoir qu'elle a de rester en contact avec le monde de ces réalités, d'y être chez elle ou d'y retourner si elle en est sortie, ce sont les ailes dont est pourvue chacune de ses parties constitutives. Certes le *Phédon* affirmait bien cette parenté, mais il parlait seulement (109 e) de la possibilité d'une ascension de *notre* âme vers des régions supérieures. Le symbole du *Phèdre* affirme davantage : la faculté pour *tout ce qui* est âme de planer au voisinage des réalités vraies et de les contempler. Que les ailes, se flétrissent, ce sera ravir à nos âmes cette intuition bienheureuse; elle n'en est pas moins essentielle à l'âme en général. — Dans son premier discours (237 de) Socrate distinguait deux principes ou motifs d'action, l'un primitif et qui nous porte au plaisir, l'autre acquis et qui tend vers le meilleur. Mais ce point de vue est la continuation de celui de Lysias : on était encore dans le bas-fond de l'humaine sagesse, celle qui apprend peu à peu, à l'école de l'expérience, à modérer le penchant au plaisir en vue de s'épargner les ennuis qui en peuvent être l'effet. Élevons cependant notre point de vue ; aussitôt la relation dont il s'agit se renverse : ce qui était jugé acquis apparaîtra au contraire comme primitif et essentiel, et ce qu'on estimait primitif sera jugé secondaire et dérivé. C'est qu'il est en effet naturel à l'âme, tant qu'elle est dans la vérité de sa nature, de n'avoir pas besoin d'effort pour se porter vers le meilleur; le cocher, pour parler le langage du *Phèdre*, n'a aucune peine à mener des chevaux qui sont aussi faciles l'un que l'autre. Quand donc l'intellect n'est pas occupé à gouverner ce qui en a besoin, il n'a qu'à faire son œuvre d'intellect (cf. p. cxx), qui est de rester en contact avec ce qui donne à l'âme tout entière son excellence originelle et de la nourrir avec l'aliment qui est naturellement le sien (246 de ; 247 cd ; 248 a déb., b fin et sq.). Le *Timée* fait de même : bien qu'il ait dans l'essence vraie de l'âme placé l'Autre qui, par soi, est un principe de diversité et de désordre, il n'en donne pas moins au seul intellect le droit de contempler la réalité absolument déterminée, éternelle, immuable; et cela parce que, dans la constitution originelle et normale de l'âme, il y a subor-

dination nécessaire de l'Autre à l'autorité du Même, organisation réglée du divers par l'identique, unification harmonieuse du multiple par l'un (51 d-52 a ; cf. 35 a fin).

La chute.

Mais, s'il en est ainsi, pourquoi ce qui, même sans être dieu, était du moins divin a-t-il perdu sa divinité ? Pourquoi la plénitude d'un être achevé, et dont toutes les fins sont atteintes dès qu'il est, se dissout-elle parfois dans l'infinité sans borne des désirs et dans le dérèglement ou la méchanceté qui en résultent ? Pourquoi la chute ? Le *Phèdre* explique celle-ci par une faute originelle et il y ajoute une prédestination. De toute façon il accepte qu'il y ait des élus et des réprouvés. D'abord c'est une nécessité qu'il y ait des âmes de dieux : une sorte *d'isonomie* veut en effet, puisqu'il y a des hommes, qu'il y ait des dieux ; autrement, le Tout ne serait pas le Tout (cf. *Timée* 41 bc et ici p. cx et cxxiv). Il y a donc des âmes qui seront, de nature, exclues de cette dignité ; dont les chevaux ne seront pas des pur-sang, dont les cochers seront malhabiles : bref, des âmes qui seront condamnées d'avance au risque de la chute. Or ce qui les perdra, ce qui par suite les privera de la contemplation des Idées, ce sera justement qu'elles l'auront voulue avec trop d'ardeur ! D'où en effet une bousculade, qui témoignerait d'autre part que les dieux n'ont pas su régler avec ordre la procession qu'ils conduisent. En définitive la chute de l'âme supposerait donc bien plutôt malchance et maladresse que mauvaise volonté et faute morale. Ce n'est pas tout : les conséquences de cet accident, qui manifestement ne lui est pas de tout point imputable, seront aggravées du fait que l'une en sera punie plus cruellement qu'une autre, puisque l'échelle des prédestinations en est une des punitions. — A ces difficultés Platon a opposé la solution où, par la suite, viendra toujours se réfugier l'optimisme : il faut qu'il y ait du mal puisqu'il y a du bien et, s'il y a un premier rang, il faut qu'il y en ait un dernier ; mais toutes choses sont cependant arrangées pour le mieux et chacun est au rang qui lui convient ; après tout, si l'on n'était pas tombé, on n'aurait aucun mérite à se relever (*Lois* X 903 b sqq. surtout 904 a-c). Et en effet, si nous avons été malchanceux dans notre vie céleste, il nous appartient par notre conduite ici-bas de compenser la prédestination qui est résultée de cette malchance.

Le salut. Encore n'est-ce pas d'ailleurs sans restriction. Platon, il est vrai, concède à l'âme déchue, une fois qu'elle a vécu selon sa prédestination une première existence et que celle-ci a été dûment sanctionnée, le choix d'une nouvelle existence ici-bas. Mais c'est un choix qui, comme on l'a vu, est limité, annulé presque, par les circonstances qui l'entourent, une échappatoire qui permettrait à Dieu de dégager sa responsabilité (p. XCIII sq. et p. LXXXIV n. 1). Choisir ainsi sa destinée, c'est au surplus se prédestiner soi-même, car la destinée, une fois choisie, est irrévocable (*Rép.* X 617 e, 620 e sq.). Comment dès lors Platon peut-il nous offrir l'espérance consolatrice d'un salut qui serait en nos mains? Comment celui qui, par malheur, se sera trompé dans son choix fera-t-il pour « tenir toujours la route qui mène vers les hauteurs »? Le seul conseil positif qui soit donné à cet égard, c'est, pendant cette vie, d'écouter les vrais philosophes comparer la valeur des diverses conditions humaines, expliquer les risques de méchanceté inhérents à certaines d'entre elles et raconter à cet effet des mythes eschatologiques (cf. p. CXV sqq.); si d'autre part on est convaincu que l'âme est immortelle, on se mettra de la sorte en état la prochaine fois, mille ans plus tard, de faire un meilleur choix (618 b-619 a, 621 c et la fin du *Gorgias*). — Peut-être le *Banquet* aiderait-il à comprendre le sens de ce conseil. Alcibiade est ce qu'il doit être, du bon et du mauvais, en vertu de la condition que son âme a choisie avant de rentrer dans la génération. Or le déroulement de son destin se croise avec celui du destin de Socrate. Mais en ce dernier c'est seulement l'homme qu'il admire et qu'il aime; il se bouche au contraire les oreilles pour ne point entendre les leçons de la philosophie et pour mieux écouter en lui-même l'appel de l'orgueil et de l'ambition. Pourquoi donc tout ce qui en lui était mauvais est-il devenu pire, au point d'étouffer ce qui y était bon et pouvait devenir meilleur? Parce qu'il vivait au sein d'une société corrompue et corruptrice, où les passions ne pouvaient être dominées par la voix de la philosophie (cf. *Banquet*, Notice p. XCIX sqq.). Bref, si le salut est possible, s'il ne faut pas désespérer d'apporter un remède aux erreurs originelles et aux autres, on devra demander à la philosophie de recréer l'état social, de régénérer par de saines mesures le troupeau humain, de prendre le gouvernement. C'est ce dont justement la *Répu-*

blique a dessiné le plan. Bien plus, c'est du pire des maux que sortira ce bien décisif; car pour le réaliser, telle est la conviction obstinée de Platon (*Lois* IV 709 e), la philosophie devra commencer par apprivoiser celui dont le *Phèdre* a fait le dernier des réprouvés : le tyran.

Mais que faut-il au philosophe pour se faire l'initiateur de cette œuvre grandiose et redoutable ? Sans doute cette vocation éducatrice, ce désir divin de féconder pour toujours d'autres âmes par son enseignement en les unissant à la sienne et entre elles par un amour dont la philosophie est la substance. Voilà en effet ce qui caractérise l'homme dont le *Banquet* (209 bc) fait le portrait enthousiaste, et en lui on reconnaît le loyal « ami du savoir » du *Phédre,* celui qui est aussi un ami de la Beauté, qui donne la rectitude à l'amour de la jeunesse et dont la parole enfin est une semence toujours vivante et active (248 d, 249 a déb., 276 e sq.). A la racine de la réforme sociale d'où naîtra le salut, il y a donc une inspiration divine et l'amour qui en est la plus magnifique manifestation. Ainsi l'âme ne peut se relever de sa déchéance que par le moyen d'une dispensation ou grâce divine, d'une θεία μοῖρα, par laquelle un homme devient, pour un temps plus ou moins court, capable de se dépasser lui-même[1]. Quand de la sorte ils prennent « possession » de nous, les dieux témoignent qu'à notre égard ils ne connaissent point l'envie (p. LXXXIV n. 1) : c'est un rayon de leur lumière qui vient se réfléchir sur nous et par lequel nous sommes transfigurés. Enfin, si toute possession divine apporte aux hommes un remède à quelqu'une des misères de leur condition, la précellence de celle qui consiste dans l'amour associé à la philosophie et se confondant même avec elle, est due à ce qu'elle les guérit de la misère d'être des hommes. Il est donc très important de comprendre, et comment s'opère la possession d'une âme humaine par un dieu, et pourquoi elle nous élève au-dessus de nous-mêmes. — Qu'on se rappelle cette étrange physique de la communication de l'amour, dont la doctrine du contre-amour

1. Le principal exposé s'en trouve dans le *Ménon* 99 b sq. Mais on la rencontre aussi dans l'*Apologie* 22 b c, dans l'*Ion* 534 b c, dans le *Banquet* 203 a, même dans les *Lois* III 682 a, IX 875 c ; et le *Phèdre* s'en souvient très évidemment 244 a, c, e sq., 245 c ; cf. 230 a et 256 b.

avec l'image réfléchie sur le miroir est l'expression dans le *Phèdre* (cf. p. ciii) : elle prétend expliquer la naissance de l'enthousiasme par une sorte d'irradiation qui se propage à partir de la Beauté absolue ; ainsi, deux âmes communient dans un contact avec le divin, bien plus avec ce qui est le principe même du divin (250 a, 249 c). Si elles ne font pas ce qu'il faut pour conserver ce contact, pour profiter de la bénédiction qui leur est échue, alors l'enthousiasme aura le sort de tout autre semblable don divin : il s'éteindra soudainement ou par degrés. Pour qu'il n'en soit pas ainsi, il faut que toute l'âme y porte intérêt ; autrement dit, que l'intellect, si l'on peut dire, prenne en main l'émotion et que l'amour devienne philosophie, allant de la sorte à ce qui est l'aimable vrai, la réalité de la beauté et non plus une image de cette réalité (256 c, 250 d 7). Or cette conception présente de remarquables analogies avec la théorie de la divination qu'expose le *Timée* (71 b-72 b). Il semble tout d'abord qu'en celle-ci l'âme inférieure soit seule en cause. C'est en effet grâce au foie, dont la place est au-dessous du diaphragme, qu'est possible la divination : dans certains cas, ce sont des images terribles qui, venues de l'intelligence, se réfléchissent sur le miroir poli de sa surface et aussitôt il se rétracte et se ride ; inversement, quand de l'intellect émane une « inspiration » contraire, il retrouve son poli et ce sont des images de vérité qui viennent s'y réfléchir. Mais ce n'est pas à celui qui a reçu ces images qu'il appartient de les interpréter : c'est au sage, parce qu'au sage seul il appartient de se connaître lui-même et d'agir selon ce qui est dans sa nature. Ainsi faisait le philosophe quand il mettait en œuvre l'émotion dont la Beauté intelligible est la source. — Au reste certains traits du *Phèdre* s'expliqueraient fort bien par cette théorie. Pour échapper au péril d'avoir à faire l'éloge de l'homme sans amour, Socrate va repasser la rivière : c'est que de son démon, interprète d'une intelligence divine (cf. *Banquet* 203 a), lui sont venues obscurément les images terribles d'un péché qu'il allait encore aggraver. Mais alors de l'intelligence sont émanées d'autres images qui lui ont rendu sa sérénité : il les a interprétées et, en *comprenant* son péché, le sage a découvert la pénitence qui convient. Aussi se dit-il un « devin », de petite envergure il est vrai, et assure-t-il qu'en l'âme réside un pouvoir de divination, et cette divina-

tion est la vraie parce qu'elle est inspirée (242 b-d ; cf. 244 b-d)[1].

Le corps et l'âme. Quels que puissent être les remèdes offerts par l'amour et la philosophie à notre condition d'hommes, il n'en demeure pas moins que nous restons des hommes et qu'il y a des dieux. Il importe donc de définir le mieux possible en quoi ceux-ci diffèrent de nous ; ce qui nous conduira à préciser la nature de la relation qui existe entre le corps et l'âme. — Tout d'abord, on a déjà pu voir (cf. p. LXXXII et CXXII sq.) quelle difficulté il y a de dire ce que sont les dieux. Pour en représenter la nature on est donc obligé, ainsi que pour l'âme, d'user sous certaines conditions d'un langage mythique (cf. p. 36 n. 3). Sans doute on peut énoncer quelle est l'exigence générale d'une nature divine, affirmer que le divin c'est ce qui a bonté, beauté, savoir (246 e déb. ; cf. *Banquet* 202 c, 204 a déb.), rattacher par conséquent ces caractères à ce qui d'autre part possède la perfection de l'existence et de la vérité (249 c). Mais, au delà de ces convictions très assurées, on ne peut guère faire autre chose que de chercher ce qu'elles excluent ou ce que, inversement, elles impliquent. Or ce qu'elles excluent, c'est justement la théologie traditionnelle, telle qu'elle a été élaborée par les spécialistes de la mythologie : le *Timée* en parle (40 d-41 a) avec une ironie souverainement méprisante ; c'est une « histoire » où il n'y a nulle vraisemblance et, si nous en croyons sur parole ceux qui nous la content, c'est qu'ils la donnent comme l'histoire même de leur famille ! Ce qu'impliquent au contraire ces convictions, c'est une tout autre théologie, la théologie astrale : les dieux y apparaîtront comme des vivants très sages, très bons et très beaux, dont les révolutions sont si exactement calculées qu'on ne peut, à moins de manquer de sens, y voir les actions d'êtres dépourvus d'âme et d'intelligence ; en chacun d'eux on reconnaîtra au contraire une âme divine et une intelligence parfaite, capables de gouverner toutes choses pour le mieux. Sans doute est-il difficile de savoir comment cette âme meut le corps de

1. De même, dans le *Phédon* 84 e, 85 b Socrate dit être un devin, comme le sont les Cygnes quand ils sentent qu'ils vont mourir : c'est parce qu'il est, comme eux, au service d'Apollon et possédé par ce dieu.

chaque astre ; mais il est certain qu'elle est un dieu et, vraisemblablement, un dieu qui a son corps approprié ; donc un vivant analogue au vivant que nous sommes, mais d'une espèce supérieure (*Lois* X 896 e-897 c, 898 c-899 d ; XII 967 ab, de; cf. *Timée* 30 bc, 38 cd, 40 a-d et aussi *Philèbe* 28 a-30 d).

Ainsi se pose une deuxième question : les âmes des dieux meuvent-elles le corps visible des astres, étant logées en ceux-ci comme nos âmes le sont dans nos corps ? Ou bien pour cela leur faut-il un autre corps à titre d'instrument nécessaire ? Ou bien enfin sont-elles dépourvues de toute solidarité de ce genre et meuvent-elles l'astre en vertu d'on ne sait quel mystérieux pouvoir ? A la vérité Platon ne prend pas parti : une seule chose importe, c'est qu'on ne doute point de l'excellence de telles âmes (898 e-899 b). Son incertitude semble donc concerner moins l'union même de l'âme au corps que le mode de cette union. Au surplus, si dans le noyau de sa constitution l'âme est déjà un composé dont un élément est ce que le *Timée* appelle le Divisible selon le corps (cf. p. CXXII), on voit mal comment une telle union ne serait pas nécessaire. L'âme est par nature ce qui se meut soi-même, mais c'est pour être le principe inengendré et impérissable du mouvement de tout le reste (*Phèdre* 246 a déb.) et, par conséquent, de la génération, c'est-à-dire de tout l'univers de notre expérience. A cet égard il y a dans le livre X des *Lois* (904 ab ; cf. p. CXXV n. 1) un texte particulièrement instructif : pour que la génération soit impérissable, y est-il dit, il faut que le corps ne soit pas moins impérissable que l'âme. C'est donc que, corrélativement, ils sont aussi nécessaires l'un que l'autre, non sans doute au même rang, par rapport au commencement de la génération à partir de la spontanéité automotrice de l'âme. Que l'Étranger athénien se borne, il est vrai, à déclarer que ni l'un ni l'autre ne sont éternels et que l'éternité appartient seulement aux « dieux légitimes », il n'y a pas lieu d'en être surpris : ce n'est pas à des philosophes qu'il s'adresse. Mais, si ses interlocuteurs avaient entendu les leçons de l'Académie, peut-être comprendraient-ils qu'il ne peut y avoir d'autre éternité divine que celle des réalités intelligibles (cf. p. XCIV et n. 3).

En résumé il n'y aurait pas d'âmes entièrement « séparées », fussent-elles des âmes de dieux. Dans le ciel, aucune âme ne

serait incorporelle, et il est vraisemblable, bien que Platon n'ait pas « mythologisé » là-dessus, que les âmes dont le rôle est seulement d'essayer de suivre les dieux ne sont pas à cet égard différentes : c'est ce qu'exprime l'image des ailes, qui de la sorte ne serait pas aussi dépourvue qu'on l'a dit de signification doctrinale (cf. p. LXXXII n. 2). Toutes ces âmes sont dans le lieu naturel de l'âme. Celles qui n'y sont plus et qui sont tombées dans la génération s'en distinguent seulement en ce que leur corps n'est plus fait principalement de feu (cf. *Timée* 40 a), mais principalement de terre (*Phèdre* 246 c), ou, à parler par symbole, en ce que, si la vertu des ailes subsiste encore à l'état latent, elles en ont du moins perdu l'usage. Quand donc Platon définit la mort une « séparation » de l'âme et du corps (*Phédon* 64 c), cela se rapporterait seulement à ce corps sans gloire dont la substance principale a tant d'assiette et si peu de mobilité qn'il en résulte pour elle une grande pesanteur relative ; on peut même se demander si les damnés n'en doivent pas conserver quelque équivalent (cf. *Phèdre* 256 e sq. et Notice du *Phédon* p. LXII et LXXVII sq.). Enfin cette union nécessaire, dans laquelle l'âme a sur le corps la primauté de nature et d'action, aurait sa raison d'être dans la composition même de l'âme. Le Divisible selon le corps y représente la nécessité essentielle de s'unir à un corps, la possibilité d'une résistance et la réalité d'un point d'application pour ce mouvement dont l'âme est à elle-même le principe. Ainsi ce serait comme un intermédiaire entre les « intentions » de l'intellect, avec ce qu'elles contiennent d'énergie motrice, et, d'autre part, la masse sensible que meut l'âme. La vie du philosophe, disait le *Phédon*, doit être une mortification ; la prédication morale y était empreinte du mysticisme le plus exalté. Le ton change avec le *Phèdre*, car il demande à l'âme de recouvrer l'usage de ses ailes : il s'agirait donc alors pour elle, non point de mourir à tout corps, mais de se préparer à reprendre une autre sorte de corps, savoir celle qui originairement lui est propre. C'est ce que déjà le *Banquet* (212 a) et plus tard le *Timée* (90 bc) appellent s'immortaliser aussi pleinement que cela est possible à la nature humaine. Or cela se fait moins par l'ascétisme que par le savoir et par l'amour, solidaires l'un de l'autre.

3. L'amour. Dans la notice du *Banquet*, j'ai cru devoir remettre à maintenant le soin de fixer, autant que possible, les traits de la conception que Platon se fait de l'amour [1].

L'amour apparaît dans le *Banquet* comme le grand mystère de l'existence : en lui s'opère en effet une synthèse des opposés qui semblent le moins préparés à s'unir. L'aspiration qui le constitue n'est-elle pas le fruit de la rencontre et de l'union de deux dispositions tout à fait contraires? L'une est la conscience douloureuse de ce qu'il y a en nous d'indigent et de borné; l'autre est le sentiment exalté de l'inépuisable richesse de nos ressources inventives. Quand le cœur est mis en fête par le spectacle de la beauté, cette exaltation devient une ivresse, dans laquelle à la fin il s'endort ; et c'est l'occasion d'une entreprise où l'élément douloureux espère se relever de sa misère. C'est de ce jeu rythmé des contraires que naît Amour, fils de Pauvreté et d'Expédient; Amour dont l'existence est faite de découragement et d'espoir, de timidité et de hardiesse, d'ignorance consciente et d'ardeur pour savoir : nature dans l'unité de laquelle se fondent des opposés qui tour à tour s'annulent sans jamais briser la solidarité qui les unit. Voilà pourquoi il y a dans l'amour une aspiration qui jamais n'est assouvie vers le beau et vers le bon, une mobilité qui se réveille inlassablement, une force d'expansion en vertu de laquelle il ne fait défaut à aucune des sphères de l'existence, à la fois moteur de la « roue des générations » et âme de la philosophie. C'est que l'amour a pour objet la création dans la beauté; c'est qu'il représente l'effort de la nature mortelle, aussi bien dans l'ordre de la chair que dans celui de l'esprit, pour s'immortaliser autant qu'elle le peut : un effort qui jamais n'atteint pour toujours le terme où il tend et qui pourtant jamais ne s'éteint, un effort qui est le ressort même de la vie, de la vie spirituelle comme de la vie physique. L'amour est donc une synthèse de mortel et d'immortel ; il joint mystérieusement l'un à l'autre deux mondes qu'un abîme semblait séparer ; il refait ainsi l'unité du Tout. Mais,

1. Voir p. LXXIX et p. XCIV sq. — Il va sans dire que, dans ce qui suit, je laisse de côté les cinq premiers discours du *Banquet*, puisqu'ils ne représentent pas le point de vue de la philosophie sur la question.

si telle est sa fonction, il ne peut s'en acquitter sans une discipline qui règle ses aspirations, sans une « méthode » qui les empêche de se détourner de leur but : discipline progressive, car elle gravit successivement une suite d'échelons, allant de la beauté sensible des corps à la beauté intellectuelle des connaissances ; et en même temps, à chacune de ses étapes, elle détache l'amour des attachements individuels ou même spéciaux. Le terme en est, pour qui aura été convenablement initié par un guide instruit de la route qui y mène, une révélation soudaine, celle de la Beauté absolue : entre celle-ci et la multiplicité des choses belles qui sont dans le devenir, il n'y a point de parité ; ce n'en est pas une généralisation, mais elle est une par elle-même, étant l'essence intelligible du Beau en soi et par soi.

Les nouveautés du Phèdre.

Tels sont les principaux enseignements du *Banquet*. Il y a dans la forme qui leur est donnée une remarquable variété : dans la relation des entretiens de Socrate avec Diotime ou dans le discours de la prophétesse, les élévations lyriques accompagnent l'emploi du mythe ; dans la discussion avec Agathon, la recherche est conduite dialectiquement ; enfin dans le discours d'Alcibiade le tour devient dramatique lorsque Socrate, incarnation de la philosophie, nous apparaît comme la vivante image de l'amour (*Banquet*, Notice p. CIII sqq.). — Dans la façon dont le *Phèdre* à son tour traite le problème il y a d'évidentes analogies. Le discours de Lysias et le premier discours de Socrate sont l'équivalent des points de vue incomplets des cinq premiers discours du *Banquet*. D'autre part Stésichore, le poète, tient la place de la prophétesse Diotime : seuls des inspirés sont capables de prendre sur l'amour le point de vue qu'il faut. Mais, tandis que l'amour est l'unique sujet du *Banquet*, le *Phèdre* unit, par un lien très serré malgré la complication de ses inflexions, le problème de l'amour au problème de l'éducation. A qui doit appartenir la formation intellectuelle et morale de la jeunesse ? Est-ce à la rhétorique et à sa technique toute formelle de l'illusion, qui fera triompher une vraisemblance où il n'y a point de vérité[1] ?

1. Il faut du reste noter que, dans le cadre limité du *Banquet*, le problème de savoir ce que vaut la formation rhétorique de la pensée a sa place : cf. 198 d-199 b.

Est-ce à la philosophie, qui par la méthode dialectique vise seulement à faire communier les âmes dans la vérité ? Sur le fond même de la question peut-être n'apporte-t-il rien qui soit spécifique. Il transpose toutefois la doctrine de la manière la plus instructive, autant dans son esprit que dans ses applications.

Sur un premier point cette transposition nous est rendue immédiatement sensible. Comme une conséquence de sa donnée initiale, l'éloge de l'Amour, le *Banquet* personnifiait celui-ci ; cependant il le qualifiait non pas de dieu, mais seulement de démon, de façon qu'il fût un agent de liaison entre les hommes et les dieux, un intermédiaire entre deux domaines radicalement distincts. Or, dans le *Phèdre*, à la place du démonisme de l'amour, nous trouvons dans l'âme la possession divine et l'inspiration. Que par là soit impliqué le démonisme ou quelque chose d'analogue, c'est bien certain (cf. p. cxxx sq.). Il n'en est pas moins vrai que, en mettant l'« enthousiasme » dans l'âme de l'être sensible, en faisant de l'amour une des espèces, et la plus belle, de cette possession divine, on exprime la chose en des termes qui s'éloignent davantage de la mythologie, qui parlent plus directement à l'expérience humaine ; c'est en effet définir un état que chacun connaît plus ou moins, soit chez d'autres soit par lui-même : n'être plus soi ou être hors de soi. La conséquence en est que maintenant ce n'est plus le démon Amour qui est un être intermédiaire, c'est l'âme elle-même. C'est ce que le *Phèdre* établit doublement ; il le fait certes en un langage mythique, mais sur la signification de ce langage il n'y a pas de méprise possible. L'âme est d'abord intermédiaire en tant que tripartite, touchant à l'Intelligible par ce qu'il y a de meilleur en elle, au Sensible par ce qu'elle a de moins bon, avec une fonction moyenne entre ces deux extrêmes ; et cela n'est pas moins vrai des âmes divines que des âmes humaines (cf. p. cxx sq. et p. cxxxii). En second lieu la région qui est l'habitat naturel des âmes est-elle même une région moyenne : c'est le ciel astronomique, car les âmes des dieux sont les moteurs des astres et elles sont suivies tant bien que mal par les autres âmes ; de plus les astres sont les réservoirs de nos âmes (*Timée* 41 c-e). Or cette région touche d'un côté au lieu supra-céleste, c'est-à-dire au monde des Idées, et de l'autre au lieu d'ici-bas. Mais, sous cette forme, une telle conception se

lie[1] à celle que se fait Platon de l'éducation des philosophes : en étudiant l'astronomie et les autres sciences mathématiques, ils se dégageront du Sensible et ce sera une propédeutique à la science exacte entre toutes, la dialectique, science de l'Intelligible ; il y a donc là une culture moyenne (*Rép.* VII 524 c-531 c ; *Philèbe* 56 de). En disant que l'amour est un délire, il s'est donné pour tâche d'intégrer à la doctrine de l'amour une doctrine de l'âme (*Phèdre* 245 c) ; du même coup il intégrait, plus clairement qu'il ne l'avait fait dans le *Banquet*, la doctrine de l'amour à toute sa philosophie. On peut même ajouter que l'âme devient ainsi le médiateur dont les objections du *Parménide* accusent la nécessité : par l'amour vrai dans l'âme, l'Intelligible et le Sensible se rejoignent ; c'est un pont jeté sur le gouffre et ces deux « en soi » deviennent alors « l'un pour l'autre ».

Ce n'est pas tout. L'amour était conçu dans le *Banquet* (par ex. 203 d) comme une tendance qui est toujours soit en action soit prête à l'action ; parce que l'amour désire toujours autre chose que ce qu'il a, il est sans cesse en chasse, il va toujours de l'avant. Ainsi l'amour est moteur et ce qu'il meut, c'est lui-même, mais aussi du même coup tout le reste, les âmes comme les corps, puisqu'il n'y a de perpétuité dans la génération, pour l'esprit comme pour la chair, que par l'amour. Or cette double motricité, c'est à l'âme qu'elle est transférée par le *Phèdre*. En même temps le désir de se perpétuer en d'autres âmes ou en d'autres corps, ce désir de s'immortaliser qui était d'après le *Banquet* le grand ressort de l'amour, se transforme en une immortalité essentielle de l'âme, sans laquelle l'amour même ne saurait être compris. Donc c'est à présent l'âme qui se meut elle-même et qui meut tout le reste. Mais ce mouvement est amour : l'âme s'aime elle-même, et c'est ce qui lui fait accomplir ses révolutions dans le ciel, mue par le désir de contempler ces réalités vraies dont la vision est l'aliment de ce qu'il y a de meilleur en elle. Or l'âme gouverne et administre tout ce qui est dépourvu d'âme ; c'est donc le désir dont elle se meut qui meut aussi tout ce à quoi elle communique le mouvement, car c'est ce désir qui attache les âmes non divines aux

1. Ce que lui reproche Aristote, d'ailleurs sans le nommer, *Métaph.* B 2, 997 b 15-20.

traces du dieu, exempt de jalousie, au cortège duquel elles appartiennent. C'est ce désir enfin qui, réveillé dans l'âme par la réminiscence, provoque un enthousiasme, duquel pourra naître ensuite cet amour philosophique où elle trouvera l'élan capable de la ramener à son lieu naturel. Certes, sur ce point encore, le *Phèdre* ne fait que développer la pensée du *Banquet,* mais il le fait de façon à lui donner plus de portée et à en approfondir les perspectives. A cet approfondissement se rattacherait peut-être la solution d'une difficulté qui subsistait dans le *Banquet* (cf. Notice, p. xcvi sqq.): si l'amour est un mouvement vers un but, peut-être, une fois ce but atteint, ne cessera-t-il pas avec le succès obtenu, mais du moins perdra-t-il son caractère de moteur. Or le *Phèdre,* par l'image physique du miroir (255 d e), représente le mouvement essentiel à l'amour comme un mouvement qui revient deux fois sur lui-même: de l'aimable à l'aimant, puis de l'aimant à l'aimable et, de nouveau, de celui-ci à l'autre. Et l'image ne s'applique pas moins bien à l'amour céleste qu'à celui d'ici-bas. En effet, ce qui meut l'âme dans le ciel, ou plutôt ce qui fait qu'elle s'y meut elle-même, c'est, on l'a vu, le désir de contempler les réalités du lieu supra-céleste, qui sont les aimables absolus. Ainsi c'est en elles qu'est le principe du mouvement, puis il revient spontanément vers elles, et de nouveau il en repart, de façon à posséder une continuité incessante. Par l'éternelle effusion de leur attrait, ces réalités éternelles prolongent sans fin l'élan d'amour qui vers elles avait mis l'âme en branle: elle se meut elle-même parce qu'il y a en elle une soif inextinguible de l'idéal.

Enfin, bien que le *Banquet* parle beaucoup de l'amour charnel, il est certain que, dans la partie du dialogue où s'exprime la pensée de Platon, le point de vue qui compte est celui de la génération, parce qu'il atteste dans l'ordre de la chair le désir de l'immortalité (cf. 207 a-d, 208 e). Quant à l'amour masculin, ceux qui se complaisent à en faire l'éloge, ce sont les non-philosophes qui prononcent les cinq premiers discours. Il s'agit ensuite, tout au contraire, de dégager l'amour de cette gangue de sensualité, pour insister finalement sur l'aspect spirituel d'un amour qui désire surtout la possession éternelle du bon et du vrai (cf. 210 b c; 211 d e; 209 a, c-e; 217 e sq.; 219 a-c). — Assurément

l'idée que l'amour est condition de la reproduction n'est pas étrangère au *Phèdre* ; mais, à la différence du *Banquet*, il en fait de préférence ressortir l'abjection (250 e sq.). C'est qu'en réalité il est plus soucieux encore que n'était le *Banquet* de montrer comment de la sensualité, même la plus naturelle, on peut passer à l'idéalité ; c'est en vue d'expliquer dans quels cas ce passage ne se réalise pas, qu'il est conduit d'autre part à analyser avec le soin le plus attentif l'émotion sensuelle sous l'aspect que le milieu social tenait pour le plus noble et le plus étranger à l'animalité. Il le fait de telle sorte que son analyse en est une peinture si extraordinairement vivante que certains ont voulu y voir le souvenir, encore chaud d'émotion, d'une expérience personnelle[1]. Cette insistance, néanmoins, ne semble pas avoir d'autre objet que de faire sentir à quelles embûches est exposée l'âme dans son union à un corps terrestre ; de donner à comprendre sur quel point précis doit porter son effort pour être capable d'en tourner la bassesse, la perversité même, au profit de son élévation. Sans doute un motif d'équilibre intervient-il aussi dans la pensée de Platon : s'il y a un amour « droit » et un amour « gauche », la méthode de division dichotomique exige que ce dernier, dans l'analyse ou dans la description, ne soit pas escamoté, ni ses jouissances voilées pour faire valoir plus sûrement les joies contemplatives que l'autre promet ; on obtiendrait ainsi l'effet contraire de celui qu'on cherche. Au

1. Cf. 253 e-254 b, 255 e sq., 256 c d. — L'interprétation à laquelle je fais allusion est notamment celle de Wilamowitz *Platon* I², p. 468 sq. (cf. p. 44 *et saep.*). La question serait de savoir si un grand artiste ne peut peindre avec force que les sentiments qu'il a lui-même éprouvés et s'il n'est pas capable d'y réussir par l'observation d'autrui et grâce au pouvoir qu'il possède de faire vivre des émotions qui ne sont pas les siennes, au point même de sympathiser avec elles. Dira-t-on que Plaute ou Molière ou Balzac doivent avoir été eux-mêmes des avares pour avoir pu peindre l'avarice comme ils ont fait ? Peut-être est-il plus sage de voir ce qui est, que d'ériger en fait ce qu'on ignore totalement. Or ce qui est, c'est la condamnation par Platon de pratiques dont il avait autour de lui d'innombrables exemples et dont la psychologie spéciale était pour lui d'un si grand intérêt. Que cette condamnation provienne d'un repentir et manifeste un triomphe de la volonté, c'est une chose que sans doute nous ne saurons jamais. Cf. p. C sqq. et *Banquet*, Notice p. XLIV sqq.

surplus, à la peinture passionnée d'un amour sensuel perverti, Platon ne manque pas d'entremêler des traits où se marque la réprobation : au milieu des pires emportements de la passion surgissent dans l'âme du coursier docile ou dans celle du cocher des sentiments de honte, de respect, de pudeur (254 a-e, 256 a).

Dès lors, on le comprend, il n'y a plus place dans le *Phèdre* pour une discipline progressive de l'amour conçue comme une méthode *particulière,* ainsi que cela se voyait dans le *Banquet.* Ce que Platon cherche maintenant à créer, c'est une nouvelle « psychagogie », une méthode philosophique *générale* pour conduire les âmes par la vérité à la vérité, en opposition à la fausse « psychagogie » des rhéteurs, qui ne vise qu'à la persuasion par la vraisemblance. C'est dans le même esprit que sont précisées certaines suggestions du *Banquet* : il y était question de l'éloquence que déploient l'homme né pour être un éducateur ou celui qui montre à gravir les échelons de l'amour (209 c ; 210 a, c). A la fin du *Phèdre* cette idée se définit dans une apologie fervente de la parole de vérité, celle où s'exprime la vie d'une âme soucieuse de déposer des semences choisies dans des âmes aptes à les recevoir, préparées à cette fin et dans lesquelles ces semences puissent fructifier, pour se resemer à leur tour dans d'autres âmes ; ainsi une existence impérissable sera assurée à l'âme même dont la pensée leur a donné la vie (276 b, e sq., 277 e-278 b). On pouvait deviner dans le *Banquet* que Platon songeait au lien d'amour qui doit dans son École unir les disciples au maître qui les guide. Ici on voit ce qu'il espère : c'est la pérennité de l'action que son enseignement a exercée sur les âmes qu'il a lui-même conquises en les aimant et en s'en faisant aimer.

En résumé, si sur la doctrine de l'amour le *Phèdre* n'apporte rien qui soit à proprement parler nouveau, en revanche il l'a transformée du fait qu'il y a incorporé une théorie de l'âme, dont le retentissement est profond sur l'ensemble de sa philosophie. La raison en est, je crois, celle que j'ai déjà indiquée (cf. p. c sqq.) : dans le *Phèdre,* au lieu d'envisager l'amour dans son essence et de transfigurer la mythologie, il a voulu surtout y voir le drame intérieur de l'âme tout entière, avec la diversité des motifs et des mobiles qui, en elle, s'unissent à la pensée réfléchie, avec toutes les péri-

pétics qui en résultent et les dénouements auxquels elles conduisent.

VI

RHÉTORIQUE ET DIALECTIQUE

Si l'on voulait donner à cette section tout le développement qu'elle comporte, elle prendrait dans la Notice, si longue déjà, une place démesurée[1]. Pour le but qu'on s'y propose, il suffira de définir, avec autant de précision qu'on pourra, la position que Platon a adoptée dans le *Phèdre* envers la rhétorique en général, et de signaler quelles difficultés on rencontre dès qu'il s'agit de déterminer son attitude envers tel ou tel rhéteur en particulier. Au reste, l'objet du débat est clairement marqué par Socrate (266 b ; cf. 269 b) : la discipline qu'il enseigne, « jusqu'à présent, en tout cas », il l'appelle dialectique ; quel nom faut-il pour le présent donner à l'enseignement de l'art oratoire ? Si ce n'est même pas un art, comme on l'a déjà prouvé (262 c), à plus forte raison pourra-t-on penser qu'il n'y a pas non plus de discipline qui l'enseigne. Phèdre en conclut qu'il reste, par conséquent, à définir la rhétorique comme objet distinct d'étude. Est-ce donc à dire, demande alors Socrate, qu'elle existerait comme discipline technique, à part de la dialectique ? Tout entrelacées qu'elles sont, les grandes lignes d'un plan se dessinent pourtant ici : 1° critique de la rhétorique *de fait*, dans ses productions et dans son enseignement ; 2° détermination idéale d'une rhétorique *de droit*, qui se fonderait sur la dialectique ; 3° caractère de la dialectique en tant que propre à fonder cette nouvelle rhétorique.

I. **Critique de la rhétorique existante.** — Pour montrer à quel point sont injustifiées les prétentions de la rhétorique à se dire un art, Platon se place, comme on vient de le

1. Sur la question, voir O. Navarre *Essai sur la Rhétorique grecque avant Aristote*, 1900 (thèse Paris) ; E. Drerup, *die Anfänge der rhetor. Kunstprosa* (Jahrb. f. class. Philologie, Supplem.-bd 27, 1902, p. 218-351) ; H. Gomperz, *Isokrates und die Sokratik* (Wiener Stud. vol. 28, 1906, p. 1-42) ; W. Süss, *Ethos, Studien z. älteren Rhetorik*, 1910, etc.

noter, à un double point de vue, celui des œuvres et celui de la discipline par laquelle ce soi-disant art serait communicable.

Œuvres : la logographie.

Le premier point de vue apparaît lorsque, après le second discours de Socrate, est introduite, avec la supposition que Lysias *écrira* une réplique, la notion capitale de « logographie ». C'est d'autre part sur cette notion que s'achèvera l'examen de la rhétorique : qu'est-ce en effet, à la fin du *Phèdre*, que l'apologie de l'enseignement vivant sinon une condamnation de la composition oratoire *écrite* ? Mais, au lieu de prendre le terme dans son sens usuel et concernant spécialement la composition des plaidoyers, Platon le généralise (p. 56 n. 2) : légitimement, il signifie en effet l'*acte d'écrire des discours*. Peu importe que l'objet n'en ait rien de juridique, qu'il s'agisse par exemple de proposer ou d'édicter une loi, et même simplement de défendre une thèse spéculative ou de la combattre ; la forme littéraire, que ce soit de la prose ou des vers, n'est pas moins indifférente par rapport au caractère de l'œuvre (258 d fin ; 277 e fin ; 278 c, e). Aussi a-t-on grand tort de mépriser ou de suspecter la « logographie » en raison de son application professionnelle : le jugement qu'on portera sur ce qu'elle vaut doit rester indépendant du fait qu'elle est, ou le métier des avocats qui écrivent pour les plaideurs, ou celui des Sophistes qui écrivent pour mettre en évidence (genre *épidictique*) leur talent de professeurs (257 c-258 d ; cf. 261 a-e, 278 b c). — Ce qui par contre constituera pour la « logographie » un vice essentiel et justement condamnable, c'est qu'elle fasse fi de la vérité par rapport au sujet qu'elle traite ; qu'au contraire elle soit uniquement soucieuse de l'opinion de ceux à qui elle s'adresse, soit pour la flatter en s'y conformant, soit pour la séduire. Quand en effet l'art dont elle procède se donne pour une « psychagogie », pour un art de mener les âmes, le seul objet qu'en cela il ait en vue est la persuasion. Or, si celle-ci ne se rapporte pas à la vérité, elle ne peut être qu'un artifice pour faire croire, en abusant de certaines similitudes, que ceci est cela et, aussi bien, le contraire. Toujours, en effet, et quel que soit le sujet de la composition oratoire, celle-ci se présente comme une opposition de thèses : c'est donc une controverse ou « antilogie »,

dans laquelle une des deux parties en présence cherche à persuader lecteur ou auditeur, pour faire triompher la thèse qu'elle défend. En vue d'y réussir, on s'appliquera d'abord à dissimuler aux yeux de ceux-ci l'ambiguïté de ce qui est en cause et, au lieu de se mettre là-dessus d'accord avec eux, à les empêcher au contraire de s'en faire une idée nette, à éviter soi-même de le définir préalablement ; d'un autre côté, on fera en sorte de si bien embrouiller les choses en les jetant toutes pêle-mêle que, faute de pouvoir s'y reconnaître, ils passeront à leur insu de la réalité à son contraire. C'est de quoi justement témoigne à merveille le discours de Lysias. Mais si, pareil au rhapsode, on débite ainsi des choses dont on n'a pas auparavant examiné si elles sont vraies, comment ne se laissera-t-on pas prendre soi-même au piège de l'illusion dont on cherche à duper autrui ? La conclusion, c'est que, sans la connaissance du vrai, la composition oratoire ne peut obéir qu'à de mystérieuses « nécessités logographiques » ; qu'il n'y a là par conséquent qu'une routine misérable et un tour d'adresse qui n'est pas transmissible (258 e-264 e ; cf. 273 d, 277 e fin).

Enseignement. Mais précisément ce qu'assure la rhétorique, c'est qu'elle serait une technique pouvant être enseignée et acquise sans qu'on eût aucune connaissance du vrai. Voici donc le second point de vue : comment enseignerait-on un art dont on vient de dire qu'il n'en est pas un ? Or c'est un fait (266 d-267 e) qu'il y a des traités de rhétorique qui contiennent, dit-on, une foule de merveilles, et qu'il y a des écoles où se donne cet enseignement (266 d ; 269 c ; 271 c déb., e ; 272 c). C'est un fait aussi qu'il y a eu, qu'il y a des maîtres qui ont acquis une grande renommée et qui se font payer très cher (266 c), si soucieux d'ailleurs de graver leurs préceptes dans l'esprit des élèves qu'ils ne dédaignent pas de les consigner en vers mnémotechniques (267 a). Mais, au vrai, que renferment ces traités et qu'apprend-on de ces maîtres dans leurs écoles ? Rien de plus que des expédients qui ont réussi en diverses occasions et dont on donne la formule (σχῆμα, *figure*) ; ou bien des « lieux communs », développements passe-partout qui serviront à n'importe quel sujet ; ou bien enfin des conseils et des règles qui n'ont rapport qu'à la forme littéraire, soit au style, soit au vocabulaire.

Or ce qui fait l'orgueil des maîtres, ce sont les découvertes dont ils accroissent un si précieux trésor. Platon ne s'attache pas à en détailler les richesses et il se borne à en donner quelques échantillons. On enseigne à choisir ses mots, à les ébarber pour qu'ils soient bien nets, ou à les ciseler ; on recommande au prosateur d'éviter les termes poétiques (234 c, e ; 257 a) ; on donne des conseils pour la correction ou pour l'élégance de la langue (267 c) ; redoubler le mot qu'on vient de dire est un moyen d'exciter l'attention[1] ; il y a un style doctoral et sententieux, il y a un style imagé et métaphorique (*ibid.* et 269 a), qu'on apprendra à employer selon les cas ; on dira comment s'y prendre pour être tantôt sobre et tantôt copieux (267 b, 268 c, 269 a, 272 a ; cf. 235 a). Du maître l'élève reçoit en outre une sorte de patron d'après lequel il construira mécaniquement n'importe quel discours, soit devant l'Assemblée, soit au tribunal, et qu'il s'agisse d'accuser ou bien de défendre : exorde ou préambule, exposition des faits ou narration, production des témoignages, indices ou présomptions, puis la preuve à laquelle s'ajoutera au besoin le complément de preuve, enfin ce que les uns nomment le résumé, d'autres la récapitulation, et qui consiste à rappeler les points principaux du discours (266 e sq. ; 267 c ; 272 a, e). Ajoutez à cela toutes les roueries de métier, dont l'expérience du maître est à même de garantir le succès : au lieu de louer ou de blâmer ouvertement, le faire d'une façon détournée et pratiquer l'insinuation (267 a) ; faire naître le soupçon par une adroite calomnie (*ibid.* d) ; exciter ou apaiser tour à tour les fureurs d'une foule (267 c d, 268 c, 272 a) ; l'apitoyer et lui arracher des larmes (*ibid.*). En enseignant aux élèves tous ces « moyens », on leur inculque en outre la conviction que l'unique ressort en est, non pas la vérité, mais la probabilité et la vraisemblance : « le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable », gardez-vous donc alors de dire le vrai si vous voulez qu'on vous croie (266 e sq., 272 d-273 d). Quant à la matière à laquelle s'appliqueront ces divers artifices, elle consiste en des thèmes, dûment catalogués, qui appartiennent à la

1. Platon s'amuse à user de ce procédé dans le passage, plein de verve, qui précède la palinodie : « Épouvantable, Phèdre, épouvantable est le discours... » (242 d).

réflexion la plus commune et dont chacun donne lieu à une antithèse facile : richesse et pauvreté, jeunesse et vieillesse, passion brûlante et froid calcul, amour et amitié, etc. (par ex. 227 c d, 235 e, 267 c).

L'invention. Certes, il est impossible de méconnaître la nécessité de tels développements : ce serait renoncer à dire sur chaque sujet ce qu'il appelle naturellement. Mais ce qu'on reprochera à l'enseignement rhétorique, c'est de voir là-dedans le domaine privilégié de l'invention : ce n'est pas être original que de prendre sur tout sujet le contre-pied de ce qui est raisonnable et de se complaire aux paradoxes. Gonfler de petits sujets pour les faire paraître grands, évider les grands pour qu'ils semblent petits, faire du vieux avec du neuf ou du neuf avec du vieux, rien de tout cela non plus n'est inventer ; c'est seulement donner à des banalités un certain arrangement : tant qu'on s'en tient à des thèmes inévitables, mais rebattus, il n'y a pas place pour l'invention, et c'est là justement quelque chose qui ne se laisse pas formuler en précepte, mais un don de nature (236 a, 267 ab, 268 c). A la vérité, quand les rhéteurs énoncent à quelles conditions on peut, à leur école, devenir un bon orateur, ils ne manquent pas de joindre les dons naturels à l'instruction et à l'exercice (269 d) : en quoi ils ne se trompent pas. Ce n'est pas toutefois par leurs méthodes que cela se fera : la façon superficielle dont ils comprennent l'instruction et le savoir fait que les dons naturels ne signifient plus qu'une agile dextérité dans l'usage des artifices qu'ils ont enseignés, et les exercices par lesquels ils prétendent la faire acquérir ne sont qu'une parodie de culture. Pour atteindre le but ils se flattent d'avoir trouvé la voie la plus courte et la moins pénible (272 d) ; mais la vérité est que leurs élèves n'apprennent d'eux que l'ABC d'un art, et qu'eux-mêmes d'ailleurs, à moins de supposer qu'ils en gardent perfidement le secret, ils ne possèdent pas l'art qu'ils enseignent. Affaire donc au disciple, une fois achevé son cours d'études, de se débrouiller tout seul en face des réalités, d'organiser son discours par rapport aux conjonctures et d'apprécier les questions d'opportunité ! Au lieu d'une base solide de la pratique, tout ce qu'ils lui ont donné ce sont des « corrigés » : ces misérables modèles, tout pleins d'artifice et de convention, n'ayant hors d'eux-mêmes

nulle raison d'être, que sont leurs discours « épidictiques ». Quant à lui, il les apprendra par cœur ou bien il s'essaiera à les reconstituer d'après un canevas : ce qui est précisément, au début du dialogue, l'occupation à laquelle se livre Phèdre sur l'*Éróticos* écrit par Lysias (269 bc ; cf. 268 b sqq., 271 bc, e sq., 277 c, 278 b-e et, d'autre part, 228 a, c-e ; voir p. XXVII n. 1 et p. XLVIII n. 1).

Ainsi donc, ni par leurs œuvres, ni par leur enseignement les maîtres de rhétorique ne manifestent qu'il existe en fait un art rhétorique fondé sur un savoir défini, comportant des règles précises, capable enfin d'être enseigné. S'il doit y avoir un tel art de la parole, c'est d'un autre côté qu'il faudra le chercher et c'est par d'autres voies qu'on pourra l'atteindre (269 cd, cf. 271 a).

II. Plan d'une rhétorique nouvelle. — Or cet art, on a le pressentiment, solennellement affirmé, qu'il existe en droit ; qu'un imposteur en a usurpé la place ; qu'il n'a qu'à faire valoir ses titres, à prouver qu'il est la rhétorique dont une philosophie authentique serait le fondement (267 e sq., cf. 257 b et 276 e fin).

Son objet.

Comme c'est en effet pour la parole sa fonction propre de conduire les âmes, d'être une « psychagogie », on dira que l'âme est l'objet propre de la vraie rhétorique (271 c). Mais, tandis que l'autre se fonde sur la pure vraisemblance et emploie l'illusion à produire la persuasion, celle-ci entend n'appuyer sa « psychagogie » que sur la connaissance de la vérité de tout sujet auquel s'appliquera le discours (259 e, cf. 260 e fin). A l'égard de son objet, l'âme, elle se comportera donc comme le fait la médecine à l'égard du sien, qui est le corps (270 b, cf. 268 a-c), comme du reste se comporte tout art digne de ce nom, soit qu'il produise une œuvre, soit qu'il enseigne à autrui la manière de s'y prendre (270 d déb.). Aussi commencera-t-elle par analyser la nature de son objet : c'est ce qu'a fait Socrate quand il a voulu prouver dans son second discours que le plus beau de tous les délires est celui qui est inspiré par l'amour (cf. 245 c-249 d). D'abord, l'objet est-il simple ou ne l'est-il pas ? S'il l'est, quelle est sa propriété, soit à titre d'agent, soit à titre de patient ? S'il est composé, quelles sont les natures simples dont il est formé ?

Une fois qu'on les aura dénombrées, on se posera à propos de chacune les mêmes questions qu'on se serait posées à propos de l'objet s'il avait été simple. Voilà donc ce que commencera par faire la rhétorique à propos de l'âme, son objet (270 c-271 a, cf. 277 b).

L'étendue de son domaine.

Mais est-il possible de se faire une idée suffisante de la nature de l'âme indépendamment de la nature du Tout? Non, si le dire d'Hippocrate est vrai, et que ce soit impossible même en ce qui concerne seulement le corps[1]. C'est qu'en effet, ainsi que Platon vient de le montrer (269 e sq.), tout art important, c'est-à-dire sans doute tout art qui n'est pas un métier manuel, exige en quelque sorte de se dépasser lui-même : autrement, il est impossible d'en comprendre la portée et les relations. L'éloquence de Périclès a dû beaucoup au hasard qui sur sa route mit Anaxagore, savant et philosophe. Si donc la rhétorique veut être un art qui compte, il faut qu'elle ne s'enferme pas dans le cadre de sa spécialité, il faut qu'elle ait la tête en l'air, qu'elle ne craigne pas de jeter les regards au delà de son horizon borné (cf. p. CXVI). On voit à quel point tout cela est loin de la rhétorique usuelle, qui ne songe qu'à grossir ce fatras de procédés et de formules dont est faite sa routine. — Ce n'est pas cependant la seule signification qu'il y ait lieu de donner à cette remarque incidente ; le passage sur Périclès et Anaxagore n'est pas non plus le seul qui l'éclaire. Doutera-t-on en effet que le second discours de Socrate, cet « hymne mythologique » d'où n'est pas absente la force persuasive (265 bc), soit un échantillon de la vraie rhétorique, de celle qui se fonde sur la philosophie? Or l'âme n'y est pas conçue seulement comme individuelle, ce qui est le cas quand il s'agit de celles de chacun des astres-dieux, ou encore à pro-

1. Pour savoir à quel point ce passage a embarrassé et divisé les érudits, on n'a qu'à lire la très intéressante revue qu'a faite A. Diès de ces discussions (en 1912) et qu'il a réimprimée dans le vol. I de *Autour de Platon* (p. 30-45). On comprendra que je ne puisse m'arrêter sur ce problème, dont tant d'efforts divergents semblent prouver qu'il est actuellement insoluble. Au surplus, si l'importance en est peut-être grande pour la question hippocratique, il n'en est pas de même en ce qui concerne l'intelligence de la pensée exprimée par le *Phèdre*.

pos de nos âmes humaines ; elle est conçue essentiellement comme universelle, attendu qu'elle est, en tant qu'automotrice, le principe premier du mouvement et de l'ordre des mouvements dans l'univers. Une parenté réelle existe donc entre la combinaison du mythique et du logique qu'on trouve, concernant l'âme, dans ce morceau central du *Phèdre*, et une semblable combinaison dans le *Timée*, embrassant à la fois et l'âme et la Nature. Le *Phèdre* ne prétendait donner qu'une « image » de la nature de l'âme, rien de plus qu'une façon vraisemblable de se la représenter (246 a) ; c'était là un divertissement et un jeu (265 c, cf. 262 d déb.). De même, à des exigences préliminaires de la raison le *Timée* combine un mythe simplement vraisemblable (27 d-29 d, 68 d) ; en le faisant on se livre à un divertissement, à un jeu (59 cd, 72 de). Ainsi tout ce qui constitue la partie mythique de ce dialogue, c'est-à-dire presque tout, serait un exemple de ce que réclame le *Phèdre* : une extension à la Nature et au Tout de la rhétorique philosophique, en tant précisément qu'elle est une « psychagogie » et que l'âme est son objet.

Ses conditions. Mais la connaissance vraie de son objet, l'âme, n'est pour cette nouvelle rhétorique que la première de ses conditions. La seconde est qu'elle dise au moyen de quoi l'âme agit ou pâtit et de quelle façon il lui est propre d'agir ou de pâtir (271 a). Cette condition est la même que pour le vrai médecin à l'égard de son objet : il doit savoir par quels effets se manifeste la nature du corps tant qu'elle n'est pas pervertie par quelque désordre et, d'autre part, à la fois quelles causes troublent cette nature et quelles causes, neutralisant les précédentes, rétablissent en elle santé et vigueur ; drogues ou régime et exercices sont à leur tour des causes qui, déterminées par lui, serviront à conserver la santé ou à la restaurer par une action appropriée. De même en est-il pour l'âme : si ce par quoi elle agit ou ce qui agit sur elle ce sont des discours et des pratiques, de telles causes ou de tels effets sont assortis à sa nature : tous les mouvements d'ordre physique qui constituent nos actions résultent en effet de ces mouvements d'ordre moral qui, comme on l'a vu, sont les mouvements propres de l'âme (270 b ; cf. p. CXXI). Ainsi donc, dans le cas qui nous occupe, ce par quoi une âme agit sur une

autre âme ou pâtit de la part d'une autre, ce sont des discours par la force persuasive desquels elle sera amenée à telles façons de penser et de se conduire qui soient, en effet, ce qu'elles doivent être (270 b, 271 a déb. ; cf. *Banquet* 209 b fin sq., 210 bc).

La troisième condition est celle qui concerne le plus immédiatement la pratique. Elle comporte deux moments, dont le premier se rapporte peut-être à l'une et à l'autre, respectivement, des deux premières conditions (cf. 270 d 6). D'une part en effet il s'agit alors de dénombrer et de décrire des espèces d'âme ; or, après le second discours, on sait que l'âme est une chose composée, de sorte qu'il y aura nécessairement une diversité dans le rapport des éléments qui, dans chaque cas singulier, forment ce composé ; d'où une classification des « caractères », fondée sur un principe analogue à celui qui, en médecine, est à la base de la classification des « tempéraments ». D'autre part il y a lieu de procéder à un semblable dénombrement et classement des différentes sortes de discours, chacune étant affectée de sa détermination caractéristique[1]. — Une fois dénombrées et classées les

1. Il semble difficile que cette classification des discours puisse ressembler à celle des rhéteurs : discours concis ou abondants, qui excitent la pitié ou bien la fureur, etc. Hermias (247, 29 sq.) parle de discours démonstratifs ou *sophistiques*, abondants ou secs : ce qui n'est guère plus vraisemblable. L'indication donnée par Platon, 277 c déb., discours *variés* ou *simples* selon la qualité de l'âme, est une indication bien générale. Elle suggère cependant l'idée qu'il y a des discours dont le ton est uniforme, par exemple entièrement dialectiques et démonstratifs, comme l'a été dans la Palinodie la preuve de l'immortalité ; d'autres où la poésie du mythe et l'analyse psychologique se mêlent à la dialectique et à la démonstration, comme l'est le tout de la Palinodie, qui précisément a été définie comme un *mélange* (265 b fin). On peut du reste préciser encore cette indication en considérant que les divers genres de l'âme auxquels doivent correspondre les différentes sortes du discours sont déterminés, semble-t-il, par la prédominance en elle de tel ou tel de ses composants. Ainsi, à une âme où domine l'intelligence on parlera la langue de la démonstration ; les encouragements conviendront à celle qui, capable d'entendre la voix de la raison, est plutôt caractérisée par la noblesse instinctive de ses sentiments ; la remontrance conviendra au contraire à l'égard d'une âme en qui dominent la passion et la démesure qui en est l'accompagnement. Ce que dit

différentes espèces d'âmes et les différentes espèces de discours, il n'y a plus qu'à mettre en parallèle ces deux classifications. C'est le second moment : il consiste à reconnaître quels rapports de causalité lient, chacune à chacune, les espèces de ces deux séries. Voilà qui constitue une pratique véritable, car on sait alors ce qu'il faut dire à telle âme pour produire en elle telle conviction dont elle a besoin et qu'on souhaite pour elle (271 b, d-272 a, 277 c déb., 278 d fin). C'est alors seulement qu'on est, de façon authentique, un orateur ou un professeur de l'art de parler. Faute d'un tel savoir en ce qui regarde le corps, n'est-on pas incapable d'exercer ou d'enseigner la médecine? Quand au contraire on sait cela, on sait donc aussi l'opportunité et l'inopportunité (εὐκαιρία, ἀκαιρία), soit d'appliquer tel discours, soit d'appliquer tel remède.

Son fondement. Telles sont les trois conditions d'un usage et d'un enseignement légitimes de l'art de parler. Elles sont incomparablement plus efficaces que ces trois autres conditions traditionnelles[1] dont s'accommodent les rhéteurs et qui, nécessaires sans doute, demeurent cependant indéterminées. Or ce qui fait qu'on ne s'en est pas contenté, ce qui a permis d'y substituer des conditions capables de produire à coup sûr l'effet que l'on cherche, c'est la connaissance de la dialectique ; autrement, la rhétorique n'a d'autre base qu'une aptitude aventureuse à conjecturer, à laquelle on se flatte de donner par l'exercice une sûreté qu'elle ne peut avoir[2]. Que dans cette direction

Socrate à Calliclès dans le *Gorgias*, 506 e sqq., serait un échantillon de ce dernier genre de discours et nous en aurions de même un canevas dans *Phédon* 94 d.. Au surplus le *Phédon* tout entier serait un très bon exemple de cette variété dans le discours : tour à tour on y trouve le plaidoyer, la confidence historique, le sermon réconfortant à l'adresse de ceux qui n'ont pas la foi, l' « élévation », la démonstration dialectique, l'apologue, le mythe ; et, selon que Socrate parle à Simmias ou à Cébès, on sent qu'il mesure le ton sur la qualité différente de leurs âmes (Notice du *Phédon*, p. XVI).

1. Cf. p. CXLVI. Voir sur ce point Paul Shorey, Φύσις, μελέτη, ἐπιστήμη dans les *Transactions of the American philological Association*, vol. XL, 1910, p. 185-200.

2. Cf. *Gorgias* 463 a (à comparer avec *Phèdre* 260 e et surtout avec *Philèbe* 55 e sq., 57 e sq., 58 a-59 e) : si la dialectique est pour

la route soit longue et pleine de circuits, il n'importe si elle doit mener certainement au but, au lieu d'être un tâtonnement d'aveugle et de n'y conduire que par l'effet d'une heureuse fortune (272 c déb., d ; 270 de). Quant au but, il est connu : c'est une « psychagogie » légitime. Les caractères du discours qui la constituent attestent assez que ce but est atteint. Ce discours en effet n'aborde pas le sujet avant de savoir s'il ne recèle aucune ambiguïté ; il définit exactement la question (cf. 265 d) ; il n'en poursuit l'analyse qu'après s'être assuré que ceux qui l'écoutent sont là-dessus d'accord avec lui ; il déduit avec ordre et en accord avec lui-même (*ibid.*) tout ce qui résulte de la définition ainsi posée et acceptée ; bref il ressemble à un être vivant qui a son corps à lui et dont toutes les parties sont réellement solidaires les unes des autres comme de l'ensemble (263 a-c, 264 c, 269 c, 277 bc ; cf. 237 b-d, 238 e sqq.). De plus, en suivant cette « méthode », autrement dit cette *route*, on donne à l'âme une véritable culture ; surtout à condition de renoncer, sinon en vue de la satisfaction d'avoir fixé ses méditations passées, à la vanité d'immobiliser la vie du discours dans une composition écrite ; à condition de le considérer au contraire comme une semence vivante qui, semée dans une âme propre à la recevoir, y germera pour produire ses fruits et ainsi, indéfiniment, ensemencer d'autres âmes. On voit ainsi quel est l'aboutissement de la route par laquelle nous mène la rhétorique philosophique, art de *parler* et de *penser* (266 b) : c'est l'enseignement, mais non pas un enseignement figé et dogmatique ; c'est au contraire celui qui suppose la recherche en commun et un effort vers la vérité, qui est dans l'esprit du disciple aussi vivant et aussi fécond qu'il l'est dans l'esprit du maître. C'est qu'en effet, comme on l'a vu (cf. p. CXLI), les liens d'un amour inspiré les unissent l'un à l'autre.

III. **La dialectique.** — Le fondement de la rhétorique

l'exactitude au sommet de la hiérarchie des arts, il y en a cependant qui, au moins sous ce rapport, en approchent à des degrés divers, soit dans une certaine façon de les pratiquer, soit par une de leurs subdivisions ; mais la rhétorique n'est aucun de ces arts, telle que Gorgias la conçoit, et, quoi qu'il en dise, elle ne peut donc être le premier de tous.

philosophique, c'est donc la dialectique. De fait, dans ce *Phèdre* dont l'examen de la rhétorique constitue le cadre, se trouve la description la plus élaborée et la plus précise que Platon ait jamais donnée de sa méthode, celle qui selon toute vraisemblance correspond au dernier stade de l'évolution de sa pensée.

Les Idées. Parmi les traits qui la caractérisent, il y en a plusieurs que nous avons déjà rencontrés et qu'il suffira de rappeler : accord mutuel des interlocuteurs ou, ici, des auditeurs avec l'orateur sur la chose qui est en question ; recherche d'une définition de cette chose dans l'universalité de son essence, mais sans en négliger les espèces, la considération des espèces étant justement, ou bien ce qui nous fait apercevoir les différences qui, progressivement éliminées, laisseront comme résidu l'essence générique, ou bien ce qui nous aide à reconnaître que l'essence en cause a vraiment la généralité que nous lui avons attribuée ; enfin existence réelle et substantielle de l'objet de ces notions, indépendamment des choses sensibles où elles sont d'une certaine façon immanentes et qu'elles dénomment, indépendamment aussi de l'aspect purement logique sous lequel la pensée conçoit ces notions. Or l'affirmation de la transcendance de ces « Idées » est dans le *Phèdre* plus décidée que nulle part ailleurs. Qu'elle s'exprime sous la forme mythique du « lieu supra-céleste », cela ne peut s'interpréter, semble-t-il, que comme un indice de l'intention chez Platon de dissiper toute incertitude à ce sujet [1]. Mais il y a en outre dans le *Phèdre* un exposé, qui y est même par deux fois repris, d'un certain aspect de la méthode sur lequel Platon n'avait pas jusqu'alors explicité sa pensée. Peut-être cet aspect était-il impliqué dans d'autres exposés, dans le *Phédon* par exemple (101 e déb.) ou surtout dans la *République* (VI 511 bc ; cf. V 454 a). Mais Platon insistait alors principalement sur le mouvement ascendant de sa dialectique, celui qui doit aboutir à un terme inconditionnel ou non dépendant (l'ἀνυπόθετον),

1. Cf. p. LXXXIV sq. — Si le *Parménide* est antérieur au *Phèdre*, ceci donnerait à penser que la critique du début contre la séparation des Idées (130 b sqq.) est tenue pour négligeable ; ce qui a encore besoin d'être expliqué, la seconde partie le suggérait, c'est la liaison de ces Idées séparées avec ce qui en dépend et entre elles.

et le mouvement de descente, s'il y était fait allusion, n'apparaissait que comme un complément de l'autre. Ici au contraire il devient, sous le nom de « division », le procédé essentiel de la dialectique, sans lequel celle-ci ne serait, comme dit le *Parménide* (130 ab), qu'un élan enthousiaste vers l'intelligibilité pure. Or ce n'est pas tout de s'envoler ainsi vers les hauteurs les plus sublimes ; il faut en outre être capable de redescendre ensuite jusqu'au point d'où l'on a pris son vol.

Deux procédés. D'après le *Phèdre* (265 a-266 c, 273 e déb., 277 b), la dialectique comporte deux démarches, dont chacune a une fonction qu'il s'agit de déterminer techniquement, c'est-à-dire comme procédé d'une méthode. Le premier procédé consiste à rassembler (συναγωγή) ce qui est dispersé un peu partout, en l'embrassant d'un coup d'œil (cf. p. 72 n. 1), et à ramener ainsi cette multiplicité éparse à l'unité d'une *forme* ou, comme nous disons, d'une Idée qui soit précisément l'unité naturelle de cette multiplicité[1]. Le but de cette première démarche, que précédemment Platon a fondée sur la réminiscence (249 bc), est de définir en son essence l'objet que l'on considère : c'est ainsi que le premier soin de Socrate, en reprenant le thème de Lysias, a été de définir l'amour dans l'unité totale de son essence (263

1. Platon dit tour à tour 265 d 3 μία ἰδέα, e 4 ἕν τι κοινῇ εἶδος, 266 a 3 ἕν... πεφυκὸς εἶδος, b 5 ἓν καὶ ἐπὶ πολλα πεφυκὸς εἶδος. Le texte de cette dernière formule est, il est vrai, controversé (p. 73 n. 1). Si l'on adopte la leçon des mss., dont l'altération s'expliquerait d'ailleurs aisément, la formule apparaît du même type que la précédente, sauf que Platon cette fois insiste sur ce point que, dans sa *nature*, l'unité atteinte doit être précisément l'unité de la multiplicité considérée. C'est ainsi que paraît avoir compris Hermias (236, 6) : « ...l'homme qui est capable de poser son regard *sur la nature des choses* ». Mais ce qui est à mon sens décisif, c'est la comparaison avec *Philèbe* 16 e sq. (cf. 15 e) : à cet endroit Platon raille « les doctes hommes de ce temps-ci, qui font *un* comme cela se trouve », car c'est un danger de s'élever à une généralité trop ample et qui ne serait pas *de nature à recouvrir* (πεφυκὸς ἐπὶ) la multiplicité que seule on envisage. Il est clair en effet que, si on a commis cette faute initiale contre la nature des choses, la division fera découvrir des espèces qui seront prises par erreur pour les espèces du genre, mais qui en réalité supposent une généralité beaucoup plus élevée et plus vaste. Cf. p. CLVII sq.

d déb.; cf. 277 b 6 et 262 b fin); il n'y a pas en effet d'autre moyen de rester, dans la déduction des *conséquences, conséquent* avec soi-même. — La seconde démarche est donc l'inverse de celle-ci : elle consiste à spécifier l'unité définie dont elle part, et elle cherche à reconnaître quelles *formes* sont enveloppées dans sa nature et dépendent de cette nature ; on découpe l'unité selon ses articulations naturelles, autrement dit selon ses espèces [1]. L'unité dont il s'agit est en effet comparable à celle d'un être vivant : le découpage ne doit donc pas se faire à l'aventure, mais selon la division naturelle des membres, dont l'ensemble solidaire exprime la constitution de cette individualité vivante. De même que nous y voyons une semblable partie, œil, oreille, bras, jambe exister à droite et exister à gauche, de même, après avoir dit indistinctement que l'amour est *un* délire, nous nous sommes aperçus que, après avoir dans le premier discours vilipendé l'amour en tant que délire, on l'a dans le second loué au contraire, et encore en tant que délire. Or cette façon de passer du blâme à l'éloge à l'intérieur d'une forme cependant commune (cf. 265 a, c), est particulièrement instructive. Elle montre que, dans cette forme commune, il doit y avoir une espèce gauche et une espèce droite : un délire humain et un délire divin, un amour qui est une sous-espèce de cette première espèce de délire, et un autre amour qui est une des *formes* comprises dans la seconde espèce. Cette seconde espèce comporte d'ailleurs des *sections,* dont tout le monde admet qu'elles en sont des manifestations particulières (244 a sqq., 265 b) ; ce qu'il s'agit de faire en établissant que l'amour droit est un amour inspiré des dieux, c'est d'introduire en elle une subdivision de plus. Cette spécification, ajoute Platon, devra se poursuivre jusqu'à ce qu'on ait atteint *l'espèce indivisible* (277 b) ou, ce qui revient au même, la *forme* de la chose envisagée [2], car

1. Le rapprochement avec *Cratyle* 387 a, par lequel G. Rodier (*Sur l'évolution de la dialectique de Platon,* dans *Études de philosophie ancienne,* p. 62) veut indiquer que là-dessus le *Phèdre* n'apporte aucune nouveauté, est tout extérieur. A cet endroit il est en effet question, d'une façon très générale, de l'action de couper, puis de l'action de brûler, mais pour signifier enfin que l'action de nommer ne peut se faire n'importe comment ni, non plus, à l'aide de n'importe quel instrument.

2. On voit ici assez bien comment se fait le passage de εἶδος, la

dans cette forme on n'aperçoit plus de contrariété, donc plus de différence pouvant donner lieu à un sectionnement. Elle est le dernier échelon de la descente.

Ainsi les deux démarches seraient liées comme la montée et la descente. Mais, comme la montée s'est souvent faite d'un bond dans la direction de l'unité qu'on suppose être au sommet et sans tenir compte de tous les degrés qu'il doit y avoir entre ce sommet et la base à laquelle est accoutumée notre expérience, rien n'assure que nous ne nous sommes pas lancés dans une fausse direction. Il faut donc que, à partir de notre point d'arrivée, nous cherchions maintenant sous nos pieds un premier appui, puis un autre après celui-là, et ainsi de suite jusqu'à ce que nous retrouvions notre base initiale. C'est à la solidarité même de ces deux démarches que Platon se dit fermement attaché, à la solidarité du « rassemblement » qui unifie et de la « division » qui détaille (266 b; cf. 273 e déb.). Ceux qui sont capables de faire l'une et l'autre sans les séparer, ceux-là, dit-il (266 c fin et 269 b), à tort ou à raison *jusqu'ici* je les appelle des « dialecticiens ». La raison de cette dénomination est supposée déjà connue : c'est qu'elle se fonde essentiellement sur l'emploi du dialogue ; on le voit dans le *Phédon* (73 a, 75 d, 78 d; cf. p. 12 n. 1 et p. 31 n. 1) quoique le mot « dialectique » ne soit pas prononcé, mais plus clairement encore dans le *Cratyle* (390 c ; cf. aussi *Ménon* 75 d) où c'est par là qu'il est explicitement défini. Que le dialogue soit indispensable à la première des deux démarches, les dialogues de jeunesse, avec les inductions qui y sont le but d'une recherche en commun, suffiraient à le prouver. Pour se convaincre d'autre part qu'il n'est pas moins nécessaire à

nature essentielle de la chose, « forme » ou « Idée », à εἶδος, « l'espèce », qui signifie également une détermination formelle, mais conçue comme dépendant d'une autre forme, moins différenciée et, par conséquent, plus élevée, le genre. Ajoutons d'ailleurs que, dans la langue de Platon, le rapport logique de γένος et de εἶδος n'est pas constamment le même que celui, dans nos langues modernes, des termes *genre* et *espèce* : ainsi, dans le *Timée* (57 c, d), il est question de γένη (*genres*) qui sont des subdivisions de certaines εἴδη (*espèces*) ; langage très naturel si l'on se reporte au sens originaire, car ce sont proprement des *familles* qui sont issues d'une souche commune, laquelle est la *forme* initiale, le type de la race. Cf. Zeller, *Ph. d. Gr.* II 1⁴, p. 626 n. 1.

la seconde démarche, on n'a qu'à songer au *Sophiste* et au *Politique*.

La division. L'insistance avec laquelle est soulignée dans le *Phèdre* l'importance de la division, la place qu'elle tient dans les deux dialogues qu'on vient de nommer, tout cela suggère qu'en ce point le *Phèdre* apporte une vue nouvelle sur la méthode. Le *Sophiste* (253 cd[1]) et le *Politique* (285 ab, 287 c) exposent la fonction de ce procédé presque dans les mêmes termes que le *Phèdre*. Mais c'est peut-être le *Philèbe*, écrit tardif lui aussi, qui commente avec le plus de précision (15 c-18 d, surtout 16 c-e) la pensée de notre dialogue. Enfin le XII[e] livre des *Lois* (963 a sqq., surtout 964 a, 965 b-d, 966 a) en est encore une illustration par la façon remarquable dont il applique au problème moral la méthode de division. — Un double mouvement de pensée est envisagé. On part d'une multiplicité confuse et indéterminée, mais dans laquelle on a aperçu une certaine diversité spécifique que signale à notre attention une certaine contrariété ; il y a donc là quelque chose qui déjà nous élève au-dessus du point de vue de la perception sensible[2]. Or, en essayant de surmonter cette contrariété, on s'élève à une unité déterminée, définie, et qui doit être assez large pour envelopper en elle les deux termes de la contrariété en question, de sorte que, du point de vue supérieur où on s'est élevé, celle-ci disparaîtrait. Mais on peut s'être trompé ; il est possible en effet (cf. p. CLIV, n. 1) que cette unité soit trop étendue, que par conséquent elle ne soit pas l'unité naturelle dans laquelle se fondra la multiplicité considérée. Il faut donc revenir sur ses pas, et cela progressivement, en observant un ordre régulier de consécution et en dénombrant exactement les étapes. A la place de la multiplicité indéterminée du début, on se trouve maintenant en face d'une multiplicité définie, celle qui est faite de toutes les différences, différences analogues à la contrariété par laquelle initialement la réflexion avait été mise en branle, qui auront successivement été aperçues dans l'unité à laquelle on s'était élevé ;

1. Voir dans l'édition de A. Diès (coll. Budé) les schèmes de division, p. 306, 307, 311.

2. Cette idée est mise en bonne lumière par un morceau très connu de la *République* VII 523 a-525 a, surtout 524 a, d.

ce sont ces différences qui donneront lieu à constituer des espèces distinctes. On poursuivra de la sorte jusqu'à ce qu'on arrive à une « forme » dans l'unité de laquelle on n'apercevra plus aucune différence qui puisse se définir et donner lieu, par conséquent, à un progrès dans la spécification : c'est l'espèce indivisible. Au delà, l'unité se perdra dans l'infinité des existences individuelles, qui ne se distinguent plus les unes des autres par des caractères définissables et nombrables; ainsi donc on en revient, mais par degrés, à la multiplicité confuse de laquelle on avait dans le premier moment tenté de s'évader. C'était en effet un *essai* : il fallait en contrôler la valeur, et c'est le rôle de la division : celle-ci est donc le procédé capital de la dialectique en tant que méthode de la science. Du sensible on est allé vers l'intelligible, et c'est par l'intelligible que l'on revient au sensible; d'un terme à l'autre la dialectique se meut donc continuellement dans le plan de l'intelligibilité, et c'est ce que déjà disait la *République* (VI 511 bc) mais sans s'expliquer suffisamment : utiliser les Idées mêmes, en laissant de côté le sensible, pour aller aux Idées par le moyen des Idées et, en terminant, aboutir à des Idées.

Philosophie. Toutefois, quand on dit de la dialectique qu'elle est la méthode même du savoir en tant qu'elle fait place à la division, il faut bien s'entendre. Cela n'est vrai en effet que d'une aspiration vers le savoir, avec laquelle la possession même du savoir ne saurait être confondue (278 c et cf. *Banquet* 203 e sq.). Si la division consiste à déduire le sensible en faisant le compte des intermédiaires qui le séparent de l'intelligible, n'est-ce pas le signe d'une renonciation de l'intelligence, puisqu'en atteignant l'espèce indivisible elle avoue son impuissance à spécifier davantage? L'infinité du sensible n'est peut-être qu'une complication du défini, c'est-à-dire de l'intelligible, mais c'est une complication rebelle à toute détermination et devant laquelle vient échouer l'intelligence humaine. Bref, entre l'infini et le fini il n'y a de commune mesure que dans certaines limites. Autrement dit, pour qu'il y ait une « philosophie », un effort vers le savoir qui ne soit jamais entièrement ni définitivement satisfait, il faut que toujours de l'infini subsiste comme tel à titre d'irréductible inintelligibilité. Or Platon, en nommant dans le *Phèdre* le « dialecticien », a

indiqué que c'était là une dénomination provisoire. Est-ce à dire que, l'ayant jusqu'alors employée, il veuille désormais y renoncer? Non sans doute, puisqu'il s'en sert encore comme d'un terme technique dans le *Sophiste*, dans le *Politique* et dans le *Philèbe*. C'est à l'intérieur même du *Phèdre* qu'elle est provisoire, et de fait, quand il cherche quel nom convient à l'homme qui pratique un art de la parole fondé sur le savoir, c'est un autre nom qu'il propose, celui de « philosophe » (278 cd). Qu'il y ait à cette substitution un motif particulier, c'est probable (cf. p. CLXX sq.); ce qui est certain, c'est qu'il souligne à ce propos l'indication sur laquelle je viens d'insister. Ainsi, la dialectique serait « philosophie » en tant qu'elle est, comme l'amour, une aspiration toujours renaissante, un effort vers le savoir et qui se renouvelle incessamment : de même que, de nature, il y a dans l'amour, à côté d'une déficience irrémédiable, un élan intérieur pareillement indéfectible (cf. *Banquet* 203 c-204 b), ainsi la philosophie, comprise comme elle doit l'être, comme « la science des hommes libres » (*Sophiste* 253 c), est une chose vivante et féconde, pour qui les échecs auxquels elle se sait promise seront toujours la raison de nouveaux efforts. Peut-être est-ce pour n'avoir pas compris ce lien de l'amour spirituel et de la philosophie, pour avoir fait de celle-ci une chose définitive et l'objet d'un enseignement figé, qu'Aristote a méconnu la dialectique de son maître. Il l'exclut en effet du nombre des sciences auxquelles, à des degrés divers, il réserve le nom de « philosophie ». Dans le groupe des sciences qu'il nomme « poétiques » et qui étudient les conditions de la création d'une œuvre de la pensée, discours ou poème, la dialectique représente pour lui la science architectonique : c'est qu'elle est, dit-il, celle du vraisemblable et du persuasif. Quoi qu'on puisse dire de l'influence des vues de Platon sur la *Rhétorique* et sur la *Poétique* d'Aristote, il n'en est pas moins vrai que, par là, Aristote a complètement trahi la conception platonicienne d'un art de parler qui se fonderait sur un savoir réel, unissant de façon nécessaire à la connaissance du beau et du vrai celle du juste et du bon.

L'Idéal. Il se peut que cette conception soit chimérique. Le problème qu'elle pose à propos de l'art de parler, c'est en somme le problème général du réalisme et de l'idéalisme dans l'art, et souvent Platon a

été rendu responsable des vices de l'art idéaliste, de ce qu'il a d'artificiel et d'abstrait. Or, ce qu'il a voulu dans le cas dont il s'agit, c'est qu'on ne fît pas consister l'art de la parole en artifices conventionnels propres à produire l'illusion et à dénaturer la réalité des valeurs morales ; c'est que, au lieu de s'appliquer à imiter le travestissement qu'inflige à ces valeurs une vie sociale corrompue, on fît effort pour en imiter la réalité vraie, en se donnant toutes les peines imaginables pour la chercher et pour la déterminer par la pensée avec exactitude. Qui voudrait lui en faire un grief? Il l'a dit, dans le *Phèdre* même, avec une force admirable (273 e sq.) : il ne s'agit pas de parler de façon à complaire aux préjugés et aux mensonges de la société dans laquelle nous vivons ; ce qu'il faut, c'est chercher inlassablement la vérité et avoir le courage de la dire ; par là se justifie la pénible longueur d'un si grand effort, et celui-ci communique aux discours qui en sont les fruits sensibles la beauté de l'idéal vers lequel il tendait.

IV. **Interprétation historique.** — Quelles que soient les différences de l'attitude actuelle de Platon à l'encontre de la rhétorique, comparée à celle que manifestait le *Gorgias,* c'est encore une opposition très vive. Ceux qui estiment que dans le *Phèdre* elle s'est considérablement atténuée, que Platon y distingue entre l'École sicilienne et une École attique dont Gorgias serait le chef et pour laquelle il aurait plus d'indulgence, ceux-là n'ont guère d'autre raison de le penser que le compliment final adressé à Isocrate, élève de Gorgias. Mais c'est justement une question de savoir si c'est bien un compliment. Or on ne peut, sans pétition de principe, juger de l'attitude présente de Platon en se fondant sur un passage dont l'interprétation est subordonnée à ce jugement même. Il faudrait en outre savoir de façon certaine si c'est réellement contre le seul Lysias qu'est menée la bataille. Par malheur, notre connaissance des milieux littéraires du IVe siècle n'est ni assez complète ni assez précise. Faute de pouvoir établir avec quelque assurance la relation chronologique des œuvres, nous ne pouvons, sans risquer de nous fourvoyer complètement, faire l'histoire des polémiques dont ces œuvres portent la trace. Sur ce point encore le vice des inférences est le même : tantôt on conjecture les

dates d'après l'opinion qu'on s'est faite sur le sens de la polémique, tantôt c'est la date, gratuitement supposée, qui sert à fonder cette opinion. Une seule chose ici n'est pas douteuse : c'est que la critique de la rhétorique dans le *Phèdre* suppose de multiples relations et que l'histoire de ces relations nous est très mal connue. Peut-être est-il impossible de ne pas en effet mêler quelque hypothèse à une simple exposition des données du problème, tel qu'il se présente dans le *Phèdre* ; on laissera du moins à de plus perspicaces le mérite de le résoudre.

Les rhéteurs mentionnés.

Notre dialogue nomme pêle-mêle (266 e-267 c ; cf. 261 c d) une dizaine des maîtres de la rhétorique et, détachés de cette énumération, Lysias dès le commencement et jusqu'au voisinage de la fin, Isocrate dans la dernière page seulement, d'une façon d'ailleurs tout à fait imprévue et sans que jusqu'alors son nom ait été une seule fois prononcé. D'autre part, cette énumération associe des hommes d'époques très différentes et dont le rôle dans l'histoire de la rhétorique n'est, semble-t-il, ni du même ordre, ni de la même importance : manifestement, c'est l'esprit de la rhétorique qui intéresse ici Platon, bien plutôt que la contribution successive de chacun de ses protagonistes au développement de l'Art. On peut donc penser qu'il a surtout affaire à la rhétorique telle qu'elle se pratique et s'enseigne au temps où il écrit et, par conséquent, aux rhéteurs alors les plus en vue. Souvent il a l'air de n'employer les noms propres que pour donner à l'argumentation une couleur individuelle : ici, c'est Lysias *ou un autre* (258 d, 272 c, 277 d) ; là, Tisias *ou tout autre* (273 c) ; ailleurs, expressions analogues à propos de Thrasymaque (266 c, 271 a) ; ou bien encore une citation, qui sera ensuite déclarée littérale, est cependant introduite dans les termes les plus généraux, comme représentant le langage de *ceux qui s'occupent de cela* (272 c sqq., 273 a) ; mais une autre, par contre, est un peu plus loin mise expressément au compte de Tisias (273 b c).

Passons à l'examen des noms qui composent l'énumération même. Pourquoi l'un des premiers est-il celui de Zénon, « le Palamède d'Élée », le héros subtil à qui serait due l'invention de la dialectique ? Difficilement on croira qu'en lui

Platon voie un représentant de la rhétorique ; pas davantage, qu'il confonde avec la controverse chicanière et vide des rhéteurs une dialectique sérieuse, qui s'est mise au service d'une philosophie qu'il critique sans la repousser tout entière : Zénon, c'est en effet le défenseur du « vénérable » Parménide (cf. *Parménide* 128 c-e), et ses héritiers, ce sont ces Socratiques de Mégare pour qui Platon a de l'amitié. S'il lui donne cette place, ne serait-ce pas plutôt qu'il songe à une autre dialectique, la sienne? Mais la dialectique de Zénon a donné naissance à une *éristique*, à la dispute philosophique ou à l'escrime rhétorique (par exemple dans l'écrit de Gorgias *Sur le non-être*), peut-être même, dans son pays d'origine, à la chicane judiciaire. Or ce sont des tares auxquelles sa dialectique échappe, et la rhétorique qu'elle doit fonder sera d'une autre sorte. — Ce sont ensuite les procédés classiques de la rhétorique qui, au hasard de la rencontre, lui suggèrent les noms des maîtres (cf. p. 74 n. 2). Or les uns sont des Sophistes qui furent rhéteurs, soit qu'ils appartiennent, comme Protagoras, Prodicus, Hippias, à la première génération sophistique, ou bien à la seconde, comme Gorgias[1], Polus[2], Évènus ; d'autres sont des spécia-

1. A la vérité, l'activité de Gorgias, sous l'influence, dit-on parfois, d'Empédocle, s'était déjà certainement exercée en Sicile avant son ambassade à Athènes en 427. Quant à la date de sa mort, pour la placer en 376 ou 370 comme on le fait d'ordinaire, on s'appuie sur la tradition qui le fait vivre cent sept, huit ou neuf ans. Ne peut-on supposer cependant que cette tradition se fonde sur une mauvaise lecture : PZ (107), au lieu de ΠZ (87)? Confusion facile si, comme il arrive dans les anciennes écritures, le second jambage du Π était dans l'original plus court que le premier. La mort de Gorgias se placerait ainsi aux environs de 396. Par suite, on éviterait d'être obligé de croire que le *Gorgias* a été écrit alors que vivait encore le grand Sophiste. Et surtout, cela permettrait d'expliquer que dans le *Banquet* (198 c), dont la composition se place sans doute vers 384, Platon fasse dire à Socrate (par anachronisme, il est vrai, puisque la scène se place en 416) que le discours d'Agathon lui a remis Gorgias *en mémoire* et qu'il s'attendait à voir lancer sur son discours futur la tête même de Gorgias-Gorgone.

2. Je laisse de côté Licymnius. Aristote, qui en outre le nomme comme poète dithyrambique (*Rhet.* III 12, 1413 *b* 13 sq.), parle avec mépris de certaines nouveautés que sa *Rhétorique* avait introduites dans la terminologie usuelle (*ibid.* 13 fin) et note enfin que, d'après

listes plus définis de la pure rhétorique et, particulièrement, de la technique du plaidoyer, comme Tisias lequel n'a peut-être pas, autant qu'on le veut parfois, le rôle d'un initiateur [1], Thrasymaque (celui dont le nom revient le plus souvent) qui était vraisemblablement déjà connu à Athènes avant que Gorgias y vînt, Théodore de Byzance enfin, qui paraît avoir été un vieux contemporain de Lysias. — Si maintenant, par rapport à ces maîtres, on tente de marquer la filiation des deux hommes qui, dans le *Phèdre*, sont les protagonistes de la rhétorique, c'est à Tisias qu'on rattachera Lysias, mort vers 385, et à Gorgias, Isocrate qui est encore en vie. — Notez enfin qu'à l'énumération il manque deux noms importants : celui d'Antiphon de Rhamnonte [2] qui, contemporain de Gorgias, aurait été cependant son élève et qui périt en 411 ; celui d'Alcidamas, autre disciple de Gorgias et son successeur, dit-on, à la tête de l'école, contemporain de Platon et rival d'Isocrate, un rhéteur dont nulle part Platon n'a prononcé le nom et que pourtant il a cité au moins une fois [3].

lui, c'est le sens ou la sonorité qui fait la beauté d'un mot (2, 1405 *b* 7). Suivant Hermias (239, 12), il aurait appris à Polus la distinction des mots en primitifs et composés, mots de même famille, mots adjectifs etc.

1. En toute cette histoire des débuts de la rhétorique en Sicile, c'est en effet Corax qui, peut-être encore après Empédocle, passe pour être l'initiateur. Or Corax n'est pas nommé par Platon, à moins qu'il n'ait voulu, comme le pensait Thompson, suggérer son nom dans le passage de 273 c (cf. p. 85 n. 2) : le *corbeau* (*corax*) symboliserait cet esprit de rapine duquel est issue la rhétorique judiciaire. — Il est à remarquer qu'un argument (cf. Navarre, *op. cit.*, p. 16-18, p. 135-140), rapporté par Platon à la *Rhétorique* de Tisias (273 a sqq.), l'est par Aristote (*Rhét.* II 24, 1402 *a* 12-20) à celle de Corax et qu'il l'a été, par le même Aristote (*ibid.* 23, 1400 *b* 8-16), à celle de Théodore de Byzance ! Tout cela rend sceptique à l'égard de Corax comme auteur authentique de la τέχνη en question, aussi bien d'ailleurs qu'à l'égard de toute attribution qui ne concerne pas une époque récente.

2. Platon le nomme dans le *Ménexène* (236 a) comme un très bon maître de rhétorique. Étant admis qu'il serait l'auteur des *Tétralogies*, qui seules intéressent l'histoire de la rhétorique, il n'y a pas à se demander s'il est distinct (ce que je ne crois pas) d'Antiphon le Sophiste, dont on connaît d'autres écrits.

3. *Banquet* 196 c (cf. p. 52 n. 1 et Notice, p. LXVIII n. 1). Il est

J'observe simplement le fait, sans prétendre en rien inférer quant aux motifs de ce silence.

Parallèles. Ceci dit, envisageons les parallèles qu'on peut trouver entre les thèmes du *Phèdre* et ceux de la rhétorique contemporaine. La plupart me semblent être d'une signification médiocre par rapport à la position chronologique réciproque des écrits en cause et, par conséquent, peu décisifs sur la question des emprunts. Dans un milieu restreint, où certaines questions sont au même moment sur le tapis, il est fatal que reviennent les mêmes expressions sous la plume de divers auteurs, et une revendication de priorité en faveur de tel ou tel semble par là-même fort compromise. De plus, la comparaison des textes fait apparaître à quel point les ressemblances sont extérieures et touchent peu le fond même de la pensée.

Entre tous ces parallèles celui dont on fait le plus volontiers état est celui qui concerne la supériorité du discours vivant sur le discours écrit. On sait assez ce que Platon entend par là (p. LII sq., p. CXLI, p. CLII). Or, quel est à ce sujet le point de vue d'Isocrate ? C'est qu'il y a des inconvénients à exposer ses idées à quelqu'un dans une lettre ou tout autre écrit et que le tête-à-tête est préférable (cf. *Phèdre* 275 e 3) : si en effet celui à qui on s'adresse n'est pas instruit de quelque point ou qu'on ne l'ait pas convaincu, on pourra alors lui expliquer ce qu'il ignore ou répondre à ses objections et, de la sorte, *défendre* ses idées (cf. *Phèdre* 275 e 5, 276 a 6) ; mais, si l'on n'est pas là, c'est une *assistance* qui fait défaut autant au correspondant qu'au lecteur lui-même (*Lettre à Denys le tyran* I 2 sqq.). Pour Platon c'est à l'œuvre écrite, en tant que telle, que manque cette assistance (275 e 5, 276 e 9, 277 a 1, 278 c 6). La pensée d'Isocrate est encore que ce qui manque à l'écrit pour être persuasif, c'est l'autorité personnelle de l'orateur, l'accent de sa parole, l'appui des conjonctures (καιροί) et de l'intérêt qu'offre présentement pour un auditoire l'affaire dont on lui parle ; aussi, ajoute-t-il, n'a-t-on pas tort de surtout voir dans l'écrit une composition d'apparat (ἐπίδειξις) et l'exécution

possible que dans le *Théétète* il y ait une réponse à Alcidamas ; cf. A. Diès, *Autour de Platon*, p. 417 n. 1.

d'une « commande », tandis que les choses sérieuses exigent le discours parlé (*Philippe* 25-27). Or ces déclarations semblent avoir pour but principal, dans l'intention d'Isocrate, de prévenir cette objection que, puisqu'il s'est avéré incapable de devenir un orateur politique, autrement dit un homme public, les questions sérieuses de la politique lui sont par là même interdites. — Quant à Alcidamas, il avait expressément envisagé la question dans un traité spécial : *Sur ceux qui écrivent des discours* ou *Sur les sophistes,* dont l'authenticité est aujourd'hui généralement admise et dans lequel, en tout cas, on s'accorde à voir une attaque contre Isocrate. Or le point de vue d'Alcidamas n'est pas moins éloigné de celui de Platon, en dépit d'analogies d'expression plus nombreuses. Les gens qu'il vise, ce sont ceux qui mettent leur fierté à écrire des discours où ils prétendent faire montre de leur savoir (σοφία ; cf. *Phèdre* 258 a 7), simplement parce qu'ils sont aussi impuissants à parler que le premier venu. Ils ne comprennent pas qu'écrire n'est qu'un *amusement* (παιδιά ; cf. 276 b-e, 277 b, 278 d) et un passe-temps ; que le discours écrit est une vaine *image*, comme celles de la peinture et de la sculpture, tandis que le discours parlé est *animé, vivant,* adapté aux choses (cf. 275 d, 276 a 9) ; que cependant on peut, en certains cas, user de l'écrit comme d'un miroir où l'on contemplera plus aisément ses progrès passés (cf. 276 d). Gardons-nous donc de nous mettre à l'école de gens qui sont seulement des faiseurs de discours, mais non des maîtres (σοφισταί) capables, ainsi qu'ils le promettent, d'instruire autrui, et qui se font en réalité de la rhétorique et de la « philosophie » une idée inférieure (*Sur les sophistes* 1 sq., 15, 27-30, 32, 35 ; cf. 12). Sur ce dernier point la suite offrira l'occasion de revenir pour en préciser l'intérêt (cf. p. CLXX sqq.).

Ce premier parallèle ne semble donc être nullement décisif. A plus forte raison en serait-il de même pour d'autres rencontres analogues. Ainsi, les trois écrivains sont d'accord pour affirmer la nécessité d'adapter le discours aux circonstances dans lesquelles il se produit (καιρός). Mais ce qui, chez Isocrate (*Contra Soph.* 12 sq., 16 *et al.*) et chez Alcidamas (3, 9 sq., 22, 28, 33 sq.), est plutôt une agilité à saisir l'occasion et à profiter de conjonctures accidentelles, signifie chez Platon un discernement méthodique, fondé sur

une connaissance réelle des genres d'âme et des genres de discours qui y correspondent (271 c-272 a, 278 c). — Les trois conditions qui, d'après le *Phèdre* (269 d), sont nécessaires pour devenir un orateur accompli se retrouvent chez Isocrate (*C. Soph.* 17 et cf. 14 sq.; *Antidosis* 186-189). Mais ce n'est là qu'un lieu commun, et il n'y a pas matière à parler d'emprunt, de l'un quelconque des deux à l'autre. Au surplus ces trois conditions, Platon les a remplacées, on l'a vu (p. CXLVII sqq.), par trois autres, dont le caractère est nettement technique. — De même, la « logographie » est condamnée par Platon (257 c-258 d), par Isocrate (*Antidosis* 2, 40-42, 48 fin; cf. *C. Soph.* 20) et par Alcidamas (*Soph.* 13). Mais ce n'est pas dans le même esprit : Alcidamas cherche à atteindre Isocrate où le bât le blesse; celui-ci proteste que, ruiné, il n'avait pas d'autre moyen d'existence; Platon enfin estime qu'en soi l'acte d'écrire des discours n'aurait rien de blâmable s'il ne se faisait avec une telle malhonnêteté (272 d e, 273 b c). Beaucoup d'autres exemples encore pourraient être cités[1], qui feraient apparaître, sinon la fragilité,

1. Rapprochement entre la politique et la rhétorique : *Phèdre* 258 b c, 277 d, 278 c, e; *Antidosis* 79-83. — Platon dit que les choses dont il parle sont grandes et sérieuses, et, d'un autre côté, que ses écrits ne sont qu'un jeu, et il n'attend pas la fin du *Phèdre* pour le dire (262 d 2, 265 c 1, 8 sq.). Or Isocrate observe (*Hélène* 11-13) qu'il est bien plus facile de jouer avec les grands sujets que de les traiter avec le sérieux qui leur convient. — Isocrate (*Hélène* 64) parle dans les mêmes termes que Platon de la « palinodie » par laquelle Stésichore, insulteur d'Hélène, a obtenu que fût levée sa peine. — Il fait remonter (*Hél.* 67) à la guerre de Troie l'origine des arts et des « philosophies » (entendez : de la rhétorique). Platon évoque (261 b) ces « Arts oratoires » que Nestor et Ulysse ont composés sous les murs de Troie pendant leurs heures de loisir. — Le reproche d'être simplement propédeutique, que Platon adresse à un enseignement de la rhétorique auquel fait défaut la pratique (269 a-c), peut être retrouvé chez Alcidamas (25 sq.), sans doute contre Isocrate. — Lysias, dit Phèdre (228 a 1), a pris tout son temps pour écrire son discours. Alcidamas (4, 10) le dit, exactement dans les mêmes termes, de tout discours écrit. — Quand une partie d'un écrit, dit encore ce dernier (14), a été très soignée, elle fait l'effet d'une déclamation d'acteur ou de *rhapsode*. Et Platon de son côté dit qu'il ne vaut pas la peine, ni qu'on l'écrive, ni qu'on le récite à la façon

du moins l'inutilité de tels rapprochements, pour mieux connaître le jeu des polémiques.

Oppositions. Il y a, par contre, un avantage positif à noter les points sur lesquels une divergence se manifeste : on voit ainsi où sont les oppositions et en quoi elles consistent. — Une première opposition, tout extérieure en apparence, mais fort importante en un temps où le métier salarié déconsidère celui qui l'exerce, apparaît à propos de la rétribution de l'enseignement. Or Isocrate se faisait payer très cher, dit-on ; et, comme ses élèves étaient nombreux, il avait gagné un grosse fortune (*Antid.* 41, 86 sq., 159 sq.). Platon, riche personnellement, ne demandait au contraire de contribution aux élèves de l'Académie que pour l'entretien de l'école. Si cette contribution n'avait pas été plus modeste que le salaire exigé par les maîtres de rhétorique, pourquoi attirerait-il railleusement l'attention sur les dons que, pareils à des rois, ceux-ci daignent accepter de leurs disciples (266 c) ? De son côté Isocrate s'excuse, quand il reproche à ses rivaux de déprécier un enseignement auquel ils attribuent une si haute valeur, en le donnant à si bas prix et en affectant de préférer l'immortalité à tous les biens de la terre (*C. Soph.* 4, 7, 13 fin ; cf. *Busiris* 1). Évidemment il s'adresse à des concurrents déloyaux qui « gâtent le métier », et on peut penser qu'en fait il vise spécialement Platon. Au reste, si l'école d'Isocrate coûte cher, du moins n'y reste-t-on pas plus longtemps qu'il ne faut : sa méthode est la plus expéditive qui se puisse et la plus dégagée de toute superfétation oiseuse (*Antid.* 271). Une telle prétention se retrouvait vraisemblablement chez d'autres Maîtres. Toujours est-il que Platon la relève comme on sait (272 b-d ; cf. p. CXLVI et p. CLII). — Que maintenant on envisage en elle-même cette méthode : Isocrate est fort embarrassé pour définir la place qu'y occupe l'invention et pour en caractériser le rôle. Sans doute est-ce à certains de ses émules qu'il s'en prend, quand il rejette la comparaison de la rhétorique avec l'éducation de l'orthographe : ce sont, dit-il, toujours les mêmes lettres qui servent, tandis que la

des *rhapsodes* (277 e fin). — Autre ressemblance verbale entre Alcidamas (34) et *Phèdre* 269 d.

rhétorique est un art créateur. A ses yeux, *le meilleur technicien* est celui qui, parlant comme l'exigent le sujet et les circonstances, sait renouveler un sujet ; qui est capable d'*inventer* une façon de le présenter différant entièrement de celles auxquelles on a eu recours avant lui ; il saura notamment rapetisser ce qui est grand et grandir ce qui est petit ; il donnera à l'antique (par ex. la politique de Thésée) un air de nouveauté et à ce qui est nouveau un air d'antiquité (*C. Soph.* 12 sq. ; *Panég.* 8 ; cf. *Hél.* 35 sq.). Or, on doit reconnaître que c'est difficile lorsqu'on parle sur un sujet connu ; que ce talent est avant tout un don naturel, lequel peut à la vérité se développer par l'éducation (*Hél.* 13 ; cf. *Philippe* 84 fin, *C. Soph.* 14 sq.). Mais finalement ce pouvoir de création se réduit à choisir dans chaque cas les « formes » oratoires (ἰδέαι) les mieux appropriées, à les mélanger entre elles et à les ordonner ou les *arranger* comme il faut, en donnant à la langue du rythme et de l'harmonie, sans tomber pourtant dans le style poétique (*C. Soph.* 16 sq. ; *Antid.* 46 sq. ; *Évagoras* 8 sq.). Chacune de ces thèses impose le souvenir de quelque proposition du *Phèdre*, qui en est l'exact contrepied. Qu'on interprète comme on voudra cette symétrie dans le contraste : je me borne à la constater. Ainsi, ce n'est pas de sa faute si Socrate a abusé du style poétique (257 a) ; quand sur le sujet on a dit ce qu'il y a à dire, il est bien inutile de le reprendre sous des formes différentes ; et se croire alors à même de dire autre chose, c'est le fait, non pas du *meilleur technicien,* mais d'un écrivain au-dessous même du médiocre ; s'il n'est question que de tourner les choses autrement, c'est simple affaire d'*arrangement* et il n'y a pas là la moindre parcelle d'invention (234 e-235 b, d-236 a), pas plus qu'il n'y a de mirifique découverte à changer l'apparence des choses pour tromper sur leur réalité (267 a b ; cf. p. CXLVI).

Nous touchons ici à une opposition aussi nette que profonde : à quoi doit avoir égard l'orateur ou l'écrivain ? est-ce à l'opinion de ceux qui l'écoutent ou le lisent, à la δόξα ? est-ce au savoir et à la connaissance du vrai, ἐπιστήμη ? A entendre le langage que Platon fait tenir à la Rhétorique et aux rhéteurs, la réponse ne saurait être douteuse : « Apprenez, si vous voulez, à connaître la vérité par ce qui s'appelle le savoir : que ce soit du moins au commencement, et sans vous attarder à une étude

qui ne vous servira absolument de rien pour apprendre à persuader. Si c'est en effet la persuasion qui est le but de l'orateur, il n'y a que nous pour en enseigner l'art. Or le principe de la persuasion n'est pas du tout la vérité : c'est la vraisemblance, à telle enseigne que, si le vrai est invraisemblable, il vaut mieux le taire et que, au contraire, le vraisemblable peut servir à faire douter de la réalité du vrai. C'est donc qu'il est beaucoup moins utile de connaître la *vérité* que de savoir quelle peut être l'*opinion* des gens à qui l'on s'adresse » (260 a, d ; 262 c déb. ; 272 de ; 273 a-c ; 277 e déb.). — Tout au contraire, d'après Platon, s'il y a un homme à qui il appartienne, et encore seulement pour s'amuser, d'employer la parole à égarer ses auditeurs, c'est uniquement celui qui sait la vérité (262 d). Ce qui prétend être indépendant d'un tel savoir, et par conséquent la pure instruction rhétorique, voilà ce qui en réalité ne saurait être rien de plus qu'une *préparation* à ce qu'il est nécessaire d'apprendre (269 bc). — Interrogeons à présent l' « honnête » Isocrate. On verra sans peine que la thèse qui, selon Platon, est celle de la Rhétorique et des rhéteurs, c'est justement la sienne : il se contente d'en dissimuler les conséquences scandaleuses. Pareil en cela au Calliclès du *Gorgias* (485 a-d), il engage les jeunes gens à consacrer un peu de temps à étudier les théories de ceux qui s'intitulent « philosophes », mais à ne pas s'y dessécher l'esprit. Comment de pareilles méditations serviraient-elles jamais à la conduite de nos affaires ou de celles de l'État ? Il n'y a rien là (exception faite du profit qu'y trouvent les gens qui en font commerce !) qu'une gymnastique de l'esprit et une *préparation* à des études plus sérieuses et les seules qui soient utiles (*Antid.* 261-269, 285). Les gens qui se livrent à des occupations de cette sorte et qui se flattent de posséder le savoir sont incapables de donner le moindre conseil pratique : on a bien raison de les mépriser comme des diseurs de riens et de tenir leurs études, sans rapport avec la culture de l'âme, pour un vain *bavardage* (ἀδολεσχία ; cf. *Phèdre* 270 a déb.). Ceux qui en jugent ainsi sont au contraire des hommes de bon sens, qui au lieu de faire des embarras pensent comme tout le monde ; qui préfèrent à la prétendue rigueur d'un savoir vide les opinions généralement reçues. C'est un enfantillage de croire qu'elles puissent être remplacées par des paradoxes auxquels personne, sauf des très jeunes gens

n'ajoutera foi ; ce que demande au contraire la rhétorique, c'est de la virilité dans le jugement, et là est le secret de la vérité (*Nicoclès* 41 ; *C. soph.* 8, 17 ; *Hél.* 1, 5, 7, 11 ; *Antid.* 84 ; *Panathénaïque* 234 d sqq.). C'est pourquoi il est indispensable, si l'on veut être persuasif, de ne rien dire qui heurte les opinions accréditées. Bien plus, on doit les utiliser pour le succès de la cause qu'on soutient : ainsi, ce qui est reçu pour être une belle qualité, on en exagérera l'existence en celui dont on fait l'éloge ; ce sera l'inverse si on est accusateur (*Antid.* 273 ; *Busiris* 4).

La dénomination de philosophe.

Cette opposition du vrai savoir et de l'opinion, de l'ἐπιστήμη et de la δόξα, s'exprime d'une façon particulièrement significative dans la dénomination que, de l'un et l'autre côté, on revendique pour l'enseignement. — Rappelons tout d'abord comment au poète, au faiseur de discours, à l'auteur de textes de lois, le *Phèdre* (278 c-e) oppose son dialecticien ; comment il réclame pour celui-ci, non pas le nom de sage ou de savant, mais celui d'homme qui aspire à la sagesse et au savoir, celui de « philosophe » ; parfois, comme si une équivoque était à craindre, il spécifie que le « philosophe » dont il parle est celui qui l'est « loyalement », « dignement » et « au sens droit » du terme[1]. Or ce nom est celui que se donnait Isocrate, et il serait fastidieux de mentionner tous les passages où ce qu'il enseigne est appelé par lui « philosophie ». C'est du reste un nom qu'Alcidamas (2, 15) lui reproche de s'arroger, sans cependant douter lui-

1. Ainsi dans le *Phédon*, p. ex. 64 b 9, 67 d 6 et e 3, 69 d 1 ; ou bien ici 249 a 1 (ἀδόλως), 261 a 4 (ἱκανῶς); comparer la « *droite* conception de l'amour des jeunes gens » (ὀρθῶς παιδεραστεῖν) du *Banquet* 211 b 6. Ordinairement c'est le contexte qui détermine l'acception dans laquelle le terme est employé. C'est ainsi que la comparaison de 239 a 4 avec b 4 permet de penser que, dans ce dernier endroit, la « philosophie » dont il est question, toute « divine » qu'elle est, n'est pas entendue en son vrai sens, mais en un sens rhétorique, puisque c'est du point de vue de la rhétorique que Socrate conçoit son premier discours. Peut-être en devrait-il être de même pour la « philosophie » qu'invoque le Pausanias du *Banquet* 182 c 1, 183 a 1.

même, semble-t-il, que « philosophie » soit le vrai nom de la rhétorique. — Puisque ce titre était disputé par deux méthodes rivales de culture, ce qui nous intéresse particulièrement c'est de savoir sur quelles raisons Isocrate appuyait sa revendication. La connaissance absolue de ce qu'il faut dire ou faire est, disait-il en substance, impossible à la nature humaine. Aussi la sagesse (σοφία) consiste-t-elle pratiquement dans le bon sens (φρόνησις), une certaine rectitude de jugement qui, dans la plupart des cas (ὡς ἐπὶ τό πολύ)), permet de trouver l'opinion qui vaut le mieux. Cette justesse d'esprit, quoiqu'elle soit le plus souvent un don naturel, peut être néanmoins acquise, doit en tout cas être cultivée : ce qui se fait, avec toute la rapidité possible, au moyen de certaines études et pratiques, auxquelles le nom de « philosophie » sera légitimement réservé ; culture de l'âme analogue à ce qu'est la culture du corps par le moyen de la gymnastique (*Antid.* 270 sq., 181). Ainsi, au lieu d'être un effort, qui n'est jamais entièrement contenté, vers un savoir toujours supérieur au plan humain, la philosophie serait une méthode toute pratique pour s'élever à ce qu'il y a, dans ce plan même, de meilleur par rapport aux croyances communément reçues. Quant à la philosophie des soi-disant philosophes, Isocrate l'englobe tout entière, comme fait Platon pour la rhétorique des rhéteurs, dans le même mépris et la même hostilité. Sans doute, au début de l'*Éloge d'Hélène,* fait-il des distinctions. Mais, si elles sont obscures pour nous, on peut se demander si elles avaient dans sa propre pensée quelque précision. Disputes logiques, recherches sur la nature des choses, étude de la géométrie et de l'astronomie, enseignement scientifique de la vertu et de la politique, prétention d'atteindre la vérité, tout cela est mis pêle-mêle. S'il est certain qu'Antisthène et les Cyniques sont visés, s'il est très probable que les éristiques de Mégare le sont également, il n'est guère douteux d'autre part que Platon, surtout après la fondation de l'Académie, ait été pour Isocrate un concurrent plus redoutable qu'aucun des philosophes et qu'aucun autre parmi les maîtres de rhétorique. Quand donc Isocrate parle de disputeurs ou d' « éristiques » qui se targuent de chercher la vérité et puis, tout aussitôt, se mettent à débiter des mensonges ; quand il parle de dialogues éristiques qui ne sont bons qu'à amuser une jeunesse inexpérimentée, de

controverses par demandes et réponses [1] ; quand il dit de tout cela, aussi bien que des spéculations sur la Nature, que c'est jonglerie, parade de foire, monstruosité de la pensée, — il est impossible que Platon ne soit pas compris dans cette réprobation. Isocrate ne peut consentir qu'il décore du beau nom de « philosophie » une étude dont l'ambition n'est d'aucune utilité ni pour la parole ni pour l'action [2].

Les relations personnelles d'Isocrate et de Platon.

Mais, dit-on, cette hostilité contre le chef de l'Académie n'a pas toujours existé ; Antisthène est pour tous les deux l'ennemi commun ; le *Discours contre les Sophistes* témoigne de ménagements à l'égard de Platon. C'est un témoignage, à vrai dire, qui n'est pas d'une évidence aveuglante ; en jugerait-on de même si l'on n'était pas obsédé par le compliment final du *Phèdre* ? On fait en outre état de quelques assertions de Diogène Laërce, à l'appui desquelles il nomme ses autorités : Isocrate aurait fait à Platon une visite dans la maison de campagne de ce dernier et leur entretien aurait porté sur les poètes (III 8) ; Speusippe, le neveu de Platon aurait le premier donné la clef de ce qu'on appelle les « secrets » d'Isocrate (IV 2). Mais, s'il est vrai que ces « secrets » soient ceux des variations d'Isocrate dans son attitude envers la Macédoine [3], on y verrait un indice d'hostilité plutôt que d'amitié de la part des Platoniciens [4]. Quant à la première assertion, elle est

1. Le *Parménide* et le *Sophiste* pouvaient-ils être considérés autrement que comme des dialogues éristiques par un esprit aussi rebelle à la spéculation philosophique que l'était celui d'Isocrate ? Au surplus, le mot « éristique » n'avait sans doute pas pour lui l'acception historique définie que nous lui attribuons.

2. Sur tout cela, voir *C. Soph.* 1, 3, 6, 21 ; *Hél.* 1-10 ; *Antid.* 45, 84, 258, 266, 269, 274, 285 ; *Panathén.* 29.

3. Elle aurait été, d'après Speusippe (si la *XXX*e *Lettre Socratique* est de lui), primitivement hostile. Cf. H. Gomperz, *op. cit.*, p. 39 ; G. Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate*, p. 154 sq.

4. Parmi les ouvrages de Speusippe, Diogène mentionne d'ailleurs (IV 5) un *Contre l'*ἀμάρτυρος (le discours *sans témoignages*), dont on peut penser qu'il visait le plaidoyer d'Isocrate qui porte ce sous-titre (*Contre Euthynoüs*). Cf. *Banquet*, p. XLI n. 2 et ici p. XIV, n. 1 : Antisthène l'aurait aussi critiqué dans son *Isagogê* ou *Lysias et Isocrate*.

vraisemblablement une fiction de Praxiphane, qui en avait fait le sujet d'un dialogue de sa composition. En fait, il paraît difficile que Platon ait pu avoir beaucoup de sympathie pour l'homme et l'écrivain qu'était Isocrate : ce sont deux esprits dont la structure et l'orientation sont diamétralement opposées. On s'est donné une peine infinie pour essayer de prouver qu'Isocrate ne doit pas être reconnu dans le personnage hybride dont Platon avait fait le cruel portrait dans son *Euthydème* (305 c-306 c ; cf. la Notice de L. Méridier p. 133 sqq.) ; peut-être se refusera-t-on aussi à voir dans le discours du Pausanias du *Banquet* une parodie de la manière d'Isocrate (cf. *ibid.* Notice, p. XL sqq.) ; peut-être n'est-ce pas non plus à lui que devrait se rapporter, contrairement à ce que je crois (cf. *ibid.*), le passage de la *République* (VI 498 c sqq.) où c'est le nom de Thrasymaque qui est prononcé. Ce qui du moins est certain, c'est que, dans l'*Antidosis* (qui est de 354/3) Isocrate parle d'ennemis cachés derrière ceux qui l'attaquent ouvertement, à peu près comme, dans l'*Apologie*, Socrate parle d'Aristophane dont les calomnies ont de longue date fait mûrir l'accusation dont il est l'objet. Or il y semble bien avoir en vue une hostilité ancienne et tenace, non pas celle de quelques rhéteurs dont il n'a plus à craindre la concurrence, mais celle de rivaux qui ont su acquérir sur l'esprit de la jeunesse et dans le public une autorité dont il y a lieu pour lui de s'alarmer ; ils sont passés maîtres dans « les discours éristiques » et en même temps ils s'occupent de géométrie et d'astronomie : ce sont eux qui ont été les agresseurs et sur son compte ils ont toujours quelque méchanceté à dire ; sans que leur orgueil soit tout à fait injustifié, il l'est cependant (*Antid.* 257-261 ; cf. 243-247). Bref, il s'agit d'ennemis qu'il est impossible de traiter par le dédain.

L'éloge d'Isocrate à la fin du Phèdre.

Le *Phèdre*, dans ses deux dernières parties et, par conséquent, dans son ensemble puisque c'est un tout solidaire, m'apparaît donc comme un réquisitoire contre la rhétorique d'Isocrate [1]. Tous les autres Maîtres dont il est question çà et là

1. Ainsi que le suggérait Thompson (173, 178), qui pourtant n'est pas allé tout à fait jusqu'au bout de ce que semble appeler cette suggestion. — Que la comparaison d'Isocrate avec Lysias fût, à

ne sont nommés que pour donner le change sur l'intention essentielle. Bien plus, si l'objet principal semble en être constamment Lysias, c'est qu'une aversion personnelle se trouve ainsi satisfaite (cf. p. XIX sqq.) ; c'est qu'il n'y avait pas, pour donner au trait final sa véritable valeur, de meilleur artifice que de concentrer l'attention tout entière sur l'homme que le public littéraire se plaisait à mettre en parallèle avec Isocrate. Tout au long du dialogue, c'est le nom de celui-ci que devait attendre le lecteur du temps, et il n'était question que de Lysias ! Ce lecteur ne pouvait cependant manquer, si tout ce qui a été dit plus haut est vrai, de ressentir à quel point s'appliquaient mal à Lysias la plupart des observations de Platon, à quel point au contraire elles portaient contre Isocrate. La brusque apparition de son nom quand la lecture est déjà presque achevée, l'inattendu d'un éloge, tout cela lui révélait enfin que son sentiment ne l'avait pas trompé : le compliment n'était qu'une nasarde, et, dans un éclat de rire, il devait savourer la malice de l'effet comique ainsi obtenu.

Examinons au reste les éléments de l'éloge d'Isocrate. — Il a des *dons naturels* supérieurs. En effet, c'est ce qui, nous l'avons vu, est à ses yeux la condition fondamentale de l'éloquence ; mais qu'est-ce que cela, pour Platon, sans la philosophie entendue comme une recherche désintéressée de la vérité ? — Il y a dans son caractère une particulière *noblesse*. Or c'est justement ce que sa vanité solennelle ne cesse de proclamer ; mais, quand on a gagné tant d'argent à enseigner par quels adroits mensonges il est possible de duper autrui, suffit-il pour être cru d'affirmer qu'on est honnête ? — Vient ensuite le pronostic sur ce qu'on peut dans l'avenir attendre d'Isocrate quand il aura *un peu vieilli*. Mais, à quelque date qu'on place la composition du *Phèdre*, du moment qu'on renonce à en faire un écrit de jeunesse, certainement alors Isocrate est déjà un vieillard ; chacun est donc à même d'apprécier si ces merveilleuses promesses ont été tenues et si, malgré l'étude et l'exercice, la supériorité de ses dons naturels a produit les effets décisifs qu'elle aurait dû produire. — A la vérité, une pointe s'ajoute ici : cela arrivera, même

l'époque, un thème de dissertation, on en a un indice à la fin de la note précédente.

si son éloquence s'applique encore aux mêmes objets *que maintenant*. C'est rappeler discrètement à Isocrate, devenu professeur d'éloquence et auteur de discours d'apparat, des débuts dont à présent il rougit et son ancienne carrière de « logographe ». — Mais peut-être ces succès écrasants, que le progrès de l'âge doit assurer à Isocrate, ne lui suffiront-ils pas ; peut-être un *élan plus divin* le portera-t-il plus haut encore. Ne serait-ce pas une allusion à la prétention qu'a eue Isocrate d'être le conseiller de la politique athénienne, à l'intérieur comme à l'extérieur? Le *Panégyrique d'Athènes*, vers 380, en fut la première manifestation. Que peuvent valoir au regard d'un Platon, bâtisseur de la Cité future, de telles ambitions chez cet homme qui n'est qu'un vieux routier de la chicane judiciaire et des artifices rhétoriques? — On revient pour finir à l'idée initiale des dons naturels : si Isocrate atteint un jour l'apogée de sa gloire, c'est que *la nature* a mis dans sa pensée *une certaine philosophie*. Quelle sorte de philosophie? La sienne évidemment : la philosophie du sens commun, des opinions accréditées, celle qui dédaigne un pur savoir, sans emploi dans la vie pratique, pour ne s'attacher qu'aux moyens de réussir ; bref, tout ce que Platon méprise le plus au monde et contre quoi sa philosophie entière est une ardente protestation. — En résumé donc, si le *Phèdre* n'est pas une œuvre de jeunesse, il semblera difficile[1] de voir où Platon, même au temps où l'ancien logographe, qui vient d'ouvrir son école, publie le discours *Contre les sophistes* (391/0), aurait pu trouver matière à honorer sérieusement Isocrate du compliment qui termine le *Phèdre*.

VII

ÉTABLISSEMENT DU TEXTE ET APPARAT CRITIQUE

Manuscrits. Des quatre manuscrits qui ont été utilisés pour le *Phédon* et le *Banquet*, trois seulement contiennent le *Phèdre* : il manque en effet dans

1. On connaît le mot de Cicéron, *Orator* 13, 47 : *Haec de adulescente Socrates auguratur, at ea de seniore scribit Plato.* Il ajoute qu'on ne sera pas de l'avis de Platon, *si l'on n'aime pas* Isocrate. Mais la question est plutôt de savoir si Platon pouvait l'aimer.

le Vindobonensis 21, Y[1]. Entre T et W il existe, pour notre dialogue, un accord assez général[2] : ainsi, tous deux ont à 243 d 5 la même faute absurde, ἐπιθυμῶι, l'ascription de l'iôta étant ici dans W d'autant plus singulière qu'elle y est le plus souvent omise[3] alors qu'elle serait nécessaire ; à 244 b 7, après ἐπιμαρτύρασθαι, il y a dans la marge de W un γρ. : ἀπὸ τοῦ ὀνόματος, qu'on retrouve pareillement dans la marge de T (à la vérité, ni dans un cas ni dans l'autre, il ne semble être de la main même du copiste) ; à 272 a 2 ils écrivent tous deux τοῦσδε. — En revanche, un cas comme celui de 261 a 4, où W a ὡς ἐάν, tandis que T a ἕως ἄν semble prouver que W ne dépend pas directement de T. En outre W se distingue de T en ce que, pour la désinence de la 2e pers. du sing. de l'indicatif présent moyen, il écrit constamment η au lieu de ει. — Il est à noter enfin que W paraît souvent s'accorder avec le Vindobonensis 109 (Φ de Bekker, V de Burnet), mais qu'il en semble être pareillement indépendant : à 270 a 5 διανοίας V, ἀνοίας W ; à 270 d 7 οὕτω V, αὐτῷ W ; à 274 d 3 ἣν V, ὃν W[4].

Papyrus. Quatre papyrus nous ont conservé des débris du texte du *Phèdre*. — Le premier et le plus important, découvert en 1906 au verso d'un acte d'achat de terrain (n° 1016[5] des *Oxyrynchus Pap.* de Grenfell et Hunt, vol. VII p. 115 sqq.), est du premier tiers du IIIe siècle de notre ère. Le début du dialogue jusqu'à 230 e 4 s'y trouve dans un état parfait et avec d'excellentes leçons : ainsi, 228 b 5 πάνυ τι, 7 ἰδὼν μέν, 229 c 4 τὰ τοιαῦτα,

1. Voir *Phédon,* Notice p. LXXIX sq. et ici la Table des Sigles.

2. De quelque façon qu'on doive l'interpréter ; cf. Alline, *Histoire du texte de Platon,* p. 238.

3. Si souvent que je me suis abstenu d'en faire à chaque fois mention dans l'Apparat. Il s'ensuit, bien entendu, que dans plusieurs cas il est délicat de décider quelle a été sa leçon. Ex. : 250 c 7 μνήμῃ, 251 d 5 ἑκάστῃ, 252 a 7 ἐγγυτάτω, 256 e 5 σωφροσύνῃ θνητῇ, 279 a 9 ὁρμῇ θειοτέρα.

4. Pour V je me fie aux collations de Burnet, mais il se peut qu'elles ne soient pas plus exactes que celles de W.

5. Sur ce Papyrus et le suivant, cf. Alline, *op. cit.*, p. 144 n. 2 (où l'on trouvera la référence à un important article de la *Revue de Philologie,* 1910), p. 145, p. 186.

230 b 7 ὥς γε. — Découvert en même temps que le précédent, le second (n° 1017, p. 127 sqq.) serait un peu plus ancien, peut-être de la deuxième moitié du IIe siècle, mais il apporte moins de variantes dignes d'attention. Il a été, plus certainement que l'autre, l'objet d'une revision, dont témoignent des corrections dans l'interligne ou en marge (indiquées dans l'Apparat par « Oxy.[2] ») et l'addition parfois d'esprits ou d'accents. Sauf une grosse lacune de 240 d 5 à 245 a 5 et quelques autres moins étendues (notamment de 246 c 6 à 247 d 2 et de 248 c 1 à 250 b 2), il contient le texte de 238 c 6 à 251 b 3[1]. — Le fragment contenu dans le troisième (n° 2102, vol. XVII ; peut-être de la fin du IIe siècle) est beaucoup plus court, 242 d-244 d. C'est très probablement un reviseur qui a ajouté dans ce papyrus les signes diacritiques, la ponctuation, l'indication du changement d'interlocuteur. Il n'y a d'ailleurs rien d'intéressant à en tirer pour le texte. — Plus ancien (première moitié du IIe siècle), mais plus bref encore (266 b 1-5, d 1-e 3), est le dernier qui appartient à Columbia University (n° 492 A ; désigné dans l'Apparat par « Pap. C ») et qui a été publié par C. W. Keyes dans l'*American Journal of Philology* (vol. L, 1929, p. 260-262)[2].

Tradition indirecte. La question du recours à la tradition indirecte ne se pose pas pour le *Phèdre* tout à fait de la même façon que pour le *Phédon* ou le *Banquet*. Il y a lieu de distinguer entre celle qui, comme c'était alors le cas, provient de citations et celle que nous devons au commentaire d'Hermias sur le *Phèdre*, qui nous a été intégralement conservé[3].

1. Les mots n'étant séparés ni dans l'un ni dans l'autre, les signes d'élision le plus souvent omis ainsi que l'ascription de l'iôta muet, on est parfois incertain du texte. Ex. : 230 d 5 μεθελει, 246 a 6 εοικετωδη. — L'iôta long est constamment écrit ει (ainsi χεινησεις).

2. Je dois à l'obligeance de mon collègue Paul Collart d'avoir connu les deux derniers.

3. Exception faite de deux lacunes, l'une qui porte sur le texte de 232 e 4 à 234 d 1 (p. 39, 7 Couvreur), l'autre au cours d'un long développement sur 245 c d (p. 108, 1), mais par laquelle n'est pas interrompue la consécution de l'exégèse du texte lui-même.

Hermias. Ce commentaire représente la tradition néoplatonicienne de l'interprétation du *Phèdre*. Avec Proclus, Hermias (deuxième moitié du ve s.) avait été l'élève de Syrianus, et il est possible qu'il n'ait fait que rédiger, peut-être à la vérité en l'enrichissant de ses propres réflexions, des leçons de son maître sur notre dialogue. Ces leçons semblent avoir eu la forme, alors commune dans les écoles, de la *diatribe* ou de l'entretien : quelque part en effet (92,6-8), Hermias parle d'une difficulté soulevée par Proclus et de la solution qu'en proposa « le philosophe » ; or, d'après une scholie, sans doute ancienne, qui est répétée en marge de trois bons manuscrits, ce serait Syrianus. C'est plus haut encore pourtant que, selon toute probabilité, on devrait remonter : jusqu'à Jamblique (deuxième moitié de ive s.), dont Proclus (*Theol. Platon.* IV 16) mentionne expressément un commentaire sur le *Phèdre*, auquel du reste Hermias lui-même fait plus d'une allusion[1]. — Il n'y a pas lieu de parler ici des idées d'Hermias ni de l'esprit de son commentaire : un échantillon en a été donné en passant (p. xxx n. 2), sur lequel toutefois il ne serait pas équitable de fonder une condamnation globale. Le fatras certes n'y manque pas, ni le pédantisme, ni même la sottise. Mais, pour en déclarer fausse toute l'interprétation, il faudrait d'abord avoir prouvé que les Néoplatoniciens n'ont radicalement rien compris à Platon ; que notamment ils ont eu tort de se servir si souvent du *Timée* pour interpréter le *Phèdre*. Or cette preuve n'est pas faite. Mais ce qui maintenant nous importe, c'est seulement la contribution d'Hermias à l'établissement du texte. Elle est d'une valeur critique indéniable : par les *lemmes* qui donnent les premiers mots de chacune des petites sections entre lesquelles il divise le texte ; par des notes détachées qui expliquent certains des termes du passage ; par l'insertion de tel ou tel

1. Notamment 9, 9 sq. et 215, 12 sqq. ; cf. aussi 143, 23 sqq., 150, 24 et 200, 28 sq. — Sur tout ceci, cf. Am. Bielmeier, *Die Neuplatonische Phaidros interpretation ; ihr Werdegang und ihre Eigenart*, 1930, dans les *Rhetor. Studien* de E. Drerup, fasc. 16 (*REG* XLV, p. 116). D'après l'auteur, Jamblique et ceux qui dépendent de lui sont, par rapport à Plotin et à son cercle, les représentants d'une interprétation plus mystique et moins philosophique du dialogue : c'est assez probable.

mot du texte au cours d'une paraphrase ; par la reprise de membres de phrase entiers ; par des citations faites çà et là en dehors de la suite du texte. Il lui arrive même, à propos de 249 c 6 sq. (p. 171, 32 sqq.), de signaler qu'il existe du passage quatre variantes, dont l'une a ses préférences puisqu'il en fait son lemme. Entre les citations constituées par les lemmes et celles que fait Hermias au courant de son exégèse, une distinction s'impose : dans ces dernières il pouvait en effet ne pas se sentir astreint à la même exactitude. J'ai donc signalé dans l'apparat par la lettre « l », placée en exposant après le nom d'Hermias, toute leçon qui provient de ses lemmes.

Observations. A ce que j'ai dit dans la notice du *Phédon* (p. LXXX sqq.) sur la forme usuelle de la tradition indirecte, je voudrais ajouter quelques remarques dont l'étude de cette tradition pour le *Phèdre* a été l'occasion. — Il n'est certes pas douteux que souvent les auteurs citent de mémoire. Mais, quand en plusieurs endroits un même auteur cite de façon différente, on peut se demander si l'on est en présence d'une variation de sa mémoire ou bien d'une variante réelle, en rapport avec l'utilisation par lui de copies différentes. C'est ainsi que le passage de 246 e 4 ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ...Ζεύς est cité deux fois par Plutarque. Or, dans les *Quaestiones conuiuales* VIII 3, 5 722 d, son texte : ὁ γὰρ δὴ μέγας ἡγεμὼν ...Ζεύς est très voisin du nôtre ; dans le *Non posse suauiter uiui secundum Epicurum,* 22 1102 e, il écrit bien ὁ μέν, mais il omet δή, et, ce qui importe davantage, il omet ἡγεμών. C'est un fait pourtant que de ces deux passages celui qui s'éloigne le plus de notre texte est justement celui qui a le plus l'apparence d'une citation textuelle. On peut donc se demander si l'omission de ἡγεμών n'y est pas le témoignage d'une tradition différente. — De même à 250 d 4 : ἔρχεται αἰσθήσεων. Là où Plutarque ne paraît pas citer mais se souvenir (*Aqua an ignis utilior* 13, 958 e), il écrit : ἐστιν (ou εἶσιν) αἰσθήσεων ; mais là où il semble citer textuellement (*Quaest. conuiu.* III 6, 4 654 e), on lit : ἔρχεται παθημάτων. Ce dernier mot serait-il une variante réelle de la tradition manuscrite ? — Moins délicat est le cas de 243 d 6 ; car, si deux fois (cf. Apparat) Plutarque écrit κατακλύσασθαι, les deux autres

endroits (*Quaest. conuiu.* VII 5, 4 706 d et *De esu carnium* II 3, 998 a) où il retient notre ἀποκλύσασθαι sont ceux où il paraît citer la lettre.

Autre observation. Une phrase du *Phèdre*, 237 b 8-c 2 : περὶ παντός, ὦ παῖ, ...ἀνάγκη, est citée par trois commentateurs d'Aristote avec des déformations au moins partiellement identiques. Philopon (fin du ve s. et début du vi^e^, *in Ar. De an.* 33, 21 et 43, 8 Hayduck), David (fin du vi^e^ s., *Proleg.* 9, 21 et *Isag.* 95, 18 Busse), Élias (fin du viiie s., *Isag.* 41, 4 et *Categ.* 127, 7 Busse), au lieu de τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλεύεσθαι, s'accordent à écrire : τοῦ κ. β.[1], — περὶ ὅτου au lieu de περὶ οὗ, — τοῦ παντός au lieu de παντός. Tandis qu'après ὅτου Philopon a notre texte, les deux derniers donnent une commune variante : ἐστιν ἡ σκέψις. Sans doute est-il possible qu'Élias ait copié David ; mais, puisqu'ils s'accordent aussi avec Philopon, une autre tradition, peut-être dans quelque florilège scolaire, n'est pas invraisemblable.

Enfin un passage du *Phèdre*, 238 b 9-c 3, est textuellement cité par Denys d'Halicarnasse dans le *De Demosthene* (I 140, 14 Usener et Radermacher) et dans la *Lettre à Cn. Pompée* (II 1 230, 12). Or, sauf Vollgraff, tous les éditeurs signalent l'accord complet de la seconde citation avec notre texte, tandis que la première comporte quatre variantes (cf. Apparat). Nous serions donc manifestement ici en présence de deux traditions manuscrites qui auraient été tour à tour suivies par Denys et dont l'une aurait prédominé dans les manuscrits médiévaux [2]. Mais la différence des deux textes est purement apparente, et elle a été fort bien expliquée par les derniers éditeurs de Denys. Les manuscrits de la *Lettre* ont en effet une lacune à l'endroit où Denys y avait transporté la citation du *Phèdre* que renfermait son *De Demosthene*. Or, en voulant combler cette lacune, ce n'est pas au texte de ce dernier traité qu'Henri Estienne a eu recours, mais à son propre Platon. Il n'y a donc ici aucun désaccord de citations [3].

1. La seconde fois Philopon a pourtant τῷ μέλλοντι. — Simplicius (*in Ar. Phys.*, 75, 3 Diels) lit notre texte.

2. Il y en a des exemples dans Stobée, mais qui intéressent des points sans importance ; cf. *ad* 239 b 3.

3. La liste qui suit ne comprend que les auteurs (ordre chronolo-

Éditions etc. Les éditions spéciales du *Phèdre* sont moins nombreuses encore que celles du *Banquet*. J'ai utilisé celles de Friedr. Ast (1810, 1830), de Stallbaum (2[e] éd. 1857) et surtout celle de W. H. Thompson, *The* Phaedrus *of Plato with english notes and dissertations*, 1868[1]. L'édition de J. C. Vollgraff[2], professeur à l'Université d'Utrecht, est purement critique et, très souvent, extrêmement hardie. Comme je l'ai fait pour le *Banquet* et au risque

gique) mentionnés dans l'Apparat et qui ont fourni une variante ou servi à confirmer une leçon. Pour le surplus, voir les *Testimonia* de l'édition de Schanz ou de celle de Vollgraff. J'ai pour ma part dépouillé la collection des Commentateurs grecs d'Aristote, tâche facile depuis la publication de l'Académie de Berlin. Je ne mentionne l'édition dont je me suis servi que pour les auteurs au sujet desquels cette indication n'a pas été fournie déjà par les éditions du *Phédon* (p. LXXXI n. 1) et du *Banquet* (p. CXVII n. 1). — ARISTOTE (*De anima*, Apelt, bibl. Teubner ; *Métaphysique*, W.-D. Ross 1924) ; CICÉRON (C. F. W. Müller, bibl. Teubner) ; DENYS D'HALICARNASSE (Usener et Radermacher, *ibid.*) ; HÉRACLITE le Stoïcien (*Allégories homériques*, Mehler 1851) ; SÉNÈQUE (*De tranquillitate animi*, Hermes, bibl. Teubner) ; PLUTARQUE ; ARISTIDE ; ALEXANDRE d'Aphrodise (*In Ar. Topica*, Wallies, Coll. de l'Acad. de Berlin ; *De an.*, Ivo Bruns, *ibid.*) ; ALBINUS (*Introductio in Platonis Dialogos*, vol. VI du Platon de K. Fr. Hermann, bibl. Teubner) ; LUCIEN (Jacobitz, *ibid.*); HERMOGÈNE ; PLOTIN ; ORIGÈNE ; CLÉMENT d'Alexandrie ; EUSÈBE ; JAMBLIQUE (*in Nicom. arithm. introd.*, Pistelli, *ibid.*) ; SYNÉSIUS ; ARISTÉNÈTE ; Jean STOBÉE ; SYRIANUS (*in. Ar. Metaph.* Kroll, coll. Acad. de Berlin) ; HERMIAS ; PROCLUS (*in Rempubl.*, Kroll ; *in Crat.*, Pasquali, bibl. Teubner) ; Jean PHILOPON (*in Ar. de an.* Hayduck, coll. de l'Acad. de Berlin) ; SIMPLICIUS (*in Ar. Phys.*, Diels, *ibid.*) ; DAVID (*Prolegomena* et *in Porphyrii Isagogê*, Busse, *ibid.*) ; ÉLIAS (*in Porph. Isag.* et *in Categ.* Busse, *ibid.*) ; PHOTIUS ; EUSTATHE (*ad Hom.*, Stallbaum) ; NICÉPHORE ; ANECDOTA graeca de Bekker.

1. *Preface* ; *Introduction* ; Appendix I : *On the erotic discourses of Socrates* ; II *On the philosophy of Isocrates, and the relation to the Socratic schools* ; III *The* Eroticus *of Cornelius Fronto.*

2. *Platonis dialogus qui inscribitur* Phaedrus, *ad optimorum librorum, codicis Bodl. praecipue, fidem recognovit*, Leyde, 1912. Le texte du Bodleianus (B) y est reproduit en face du texte établi par l'éditeur. On y trouve également le recueil des scholies et un recueil des corrections proposées au texte. Au bas de chaque page sont rassemblés les *Testimonia*.

d'allonger abusivement l'apparat critique, j'ai voulu, non pas seulement y rappeler les principales conjectures ou corrections dont le texte a été l'objet [1], mais y donner aussi une image de celui qu'ont imprimé les éditeurs les plus récents [2]. — Si les éditions ont été rares, par contre le nombre est considérable des études qui ont été consacrées à telle ou telle des questions que pose le *Phèdre*. Or, on a pu s'en rendre compte, il y en a beaucoup et d'espèces très diverses : composition du dialogue ; authenticité de l'*Éróticos* de Lysias ; rôle du mythe et conception de la dialectique ; aspects particuliers de la théorie des Idées ou de la doctrine de l'âme ; attitude de Platon à l'égard de la rhétorique ou à l'égard de ceux qui l'enseignent, spécialement en ce qui concerne Isocrate, etc. Les bibliographies classiques, par exemple celle de J. Marouzeau, plus accessible au lecteur français, ou la bibliographie spéciale du *Phèdre* dans le manuel d'histoire de la philosophie ancienne (*Grundriss der Geschichte d. Philos. des Altert.* d'Ueberweg-Prächter, fourniront aisément des indications) qu'il eût été trop long de donner. On trouvera dans le premier chapitre de la dissertation (citée p. XXVI n. 3) de

1. Les conjectures de Gottfried Hermann sur le texte proviennent des notes marginales de son exemplaire du *Platon* de Heindorf, qui est à la bibliothèque de l'Université de Cambridge. C'est Thompson qui, le premier, les a fait connaître dans son édition. — Dans l'Apparat critique, « Richards » désigne les *Platonica* de cet auteur et « Richards [2] », de nouvelles remarques publiées par lui en 1915 dans le *Classical Quarterly* (p. 205 sq.).

2. J'ai procédé en cela comme pour le *Banquet* (cf. p. CXVII n. 2) ; ils sont donc signalés seulement quand leur texte n'est pas celui que j'ai adopté, sans que je m'astreigne d'ailleurs à les nommer séparément quand, à l'exception d'un seul (*exc.*), tous sont du même avis. J'ai négligé de signaler que Burnet et Vollgraff, d'accord en cela, comme on l'a vu (p. CLXXVI), avec la copie du *Phèdre* dans W, adoptent constamment la désinence ῃ pour la 2ᵉ pers. sing. de l'indic. prés. moyen. D'autres particularités orthographiques de peu d'importance ont été cependant signalées : pour νῦν δή, que Schanz, Burnet et Vollgraff écrivent constamment νυνδή ; pour υἱός, υἱεῖς que les mêmes éditeurs, d'accord avec les inscriptions du temps, écrivent ὑός, ὑεῖς ; pour l'augment des verbes commençant par ευ ; pour l'emploi du ξ au lieu du σ dans les mots composés avec συν ; enfin pour le ν ephelkystique. Sur ces deux derniers points j'ai suivi la règle que je m'étais fixée pour le *Phédon* (cf. Notice p. LXXXV).

Z. Diesendruck ou dans le livre de A. Diès, *Autour de Platon* (surtout p. 100 sqq., p. 400 sqq.) des exposés qui permettent d'avoir un aperçu des conflits d'opinion auxquels le *Phèdre* a donné lieu.

Texte. Le texte que j'imprime est, comme dans les deux autres parties de ce tome IV, celui-là même que je traduis : c'est-à-dire que, sans jamais faire usage des crochets droits, je rejette à l'Apparat les mots ou membres de phrase dont l'interpolation m'a paru, ce qui est d'ailleurs très rare [1], tout à fait incontestable. De même, je n'ai pas hésité à introduire dans le texte une transposition qui me semblait améliorer la suite des idées [2]. J'ai adopté plusieurs corrections proposées par mes devanciers [3] ; en face de certaines autres j'ai hésité, non sans regret [4]. De moi-même

1. 251 e 3 περὶ τὰ οὖλα, malgré les mss. et contrairement aux autres éditeurs, cf. p. 45 n. 2 ; 257 d 9 toute la phrase explicative de γλυκὺς ἀγκών, cf. p. 56 n. 3.

2. 229 d 1 sq., transposé entre b 5 et 6 ; cf. p. 5 n. 2.

3. 228 b 6 δέ τῳ, correction d'H. Estienne, adoptée par Thompson et Vollgraff ; 241 d 5 σε μεσοῦν, avec Hermann, au lieu de γε μεσοῦν des mss. et des autres éditeurs, ce verbe s'employant en effet ordinairement avec un sujet de personne (ex. *Banquet* 175 c 7) et le complément d'objet au génitif ; 244 d 7 ἔνι τισί, correction suggérée par Thompson ; 249 d 7 τε καί placé devant προθυμούμενος, avec Spengel, au lieu de l'être devant ἀναπτερούμενος 6, cf. p. 42 n. 3 ; 255 c 8 ἀναπληρῶσαν, avec Heindorf, car, si le courant a fait l'âme *de nouveau ailée* (ἀναπτερῶσαν codd., Eusèbe), on ne comprend plus l'effet dont il est ensuite question ; 258 a 1, sans accepter la suppression de ἀνδρός proposée par Bergk et qui ne paraît pas indispensable, j'adopte sa correction συγγράμματος au lieu de συγγράμματι, codd. ; 260 b 9, en outre de στρατείας au lieu de στρατιᾶς (*à l'armée*), j'adopte avec Burnet et Vollgraff le πρός γ' ἐνεγκεῖν de Thompson, au lieu du προσενεγκεῖν des mss., contre lequel celui-ci a apporté d'excellentes raisons ; 260 c 3, en accord avec un passage du *Philèbe* (cf. p. 61 n. 2), j'ai écrit comme Burnet γελοῖον καὶ φίλον, ce qui paraît avoir été le texte d'Hermias et répond en tout cas à son interprétation (220, 15 sq.).

4. 244 e 3, quoique le αὐτὴν ἔχοντα d'Aristide ou le εὖ ἑαυτῆς ἔχοντα de Richards pussent être tentants, j'ai cependant gardé le τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα des mss, en donnant à ce dernier mot le sens de μετέχοντα, comme dans *Œdipe Roi*, v. 709 ; 253 a 6 je n'ai pas osé suivre Geer en écrivant Διονύσου au lieu de Διός, mais cette correction me semble néanmoins très probable, cf. p. 48 n. 1 (49).

j'ai rétabli, dans la première lecture que donne Phèdre du discours de Lysias, la conformité du texte avec celui qu'il lit la seconde et la troisième fois[1]. En plusieurs cas, en revanche, le texte des manuscrits m'a semblé devoir être maintenu[2]. Dans d'autres cas cependant, c'est pour la leçon des Papyrus que je me suis décidé[3]. Enfin, pour ce qui est de la ponctua-

1. Puisque Phèdre lit et relit son cahier, il est peu naturel qu'il y lise une fois γενομένων τούτων (230 e 7), et, les deux autres fois, τούτων γενομένων. La divergence n'existe d'ailleurs que dans B.

2. 232 d 7, avec Burnet je repousse la correction de Heindorf σ' ὑπ' ἐκείνων au lieu de ὑπ' ἐκείνων, car celui qui croit devoir *à son mérite* d'avoir réussi dans son entreprise aura des satisfactions d'orgueil à voir qu'on recherche le jeune garçon qui a cédé à ce mérite et se sentira *personnellement* insulté par ceux qui ne font aucun cas de sa conquête (cf. p. LXVI n.) ; 236 c 3 je garde εὐλαβήθητι qui est dans tous les mss. et, avec T, je lis à la l. 2 ἵνα δέ, en coupant la phrase après εἶ : ce δέ me paraît en effet répondre au μέν de la ligne avant, et, à εὐλαβήθητι que je lie à καὶ μὴ βούλου, répond c 7 un autre impératif ἀλλὰ διανοήθητι (cf. p. XXXI n. 1) ; 238 a 6 κεκλῆσθαι, que lit aussi Stobée, me paraît devoir être préféré à la leçon de B κεκτῆσθαι : quand on *a* une passion dominante ou qu'on *est possédé* par elle (a 5, b 2 sq.), on est *appelé* d'un certain nom ; sur 245 d 3 et e 1, cf. p. 34 n. 1, 2 et Notice *p.* LXXVII sq. ; 246 a 6, cf. p. 35 n. 2 : il n'y a pas de raison de préférer à la leçon des mss. ἔοικέ τῳ δή ou δή τῳ la variante signalée dans T et dans W ἐοικέτω δή ; 248 b 6 δή, donné par les mss. et par le lemme d'Hermias, me paraît, étant repris à 7, devoir être gardé ici, et de même b 7 οὗ ἐστιν malgré sa proximité de οὗ δὴ ἕνεχ', qui peut faire penser à l'interprétation d'une dittographie initiale ; 249 c 1 le neutre ἰόν, grammaticalement injustifiable, est cependant maintenu comme se rapportant au groupe ἄνθρωπον ξυνιέναι, et d'ailleurs garanti par l'accord des mss. avec un lemme d'Hermias (234, 22), cf. p. XCIV n. 1.

3. 228 b 7 ἰδών, après ἰδὼν μέν, que l'on cherche, soit à corriger, soit à justifier par un étrange motif (p. 3 n. 2), n'est pas répété dans l'Oxy. 1016 et il est d'ailleurs suspecté par un reviseur de T ; 229 e 4 τὰ τοιαῦτα est bien meilleur que αὐτά et surtout que ταῦτα ; 245 c 6 αὐτοκίνητον, pour les raisons données p. LXXVII n. 1 et p. 33 n. 3, doit être préféré à ἀεικίνητον ; 246 b 7 ψυχὴ πᾶσα (cf. p. 36 n. 1), confirmé d'ailleurs par une citation de Plotin, donne un trop bon sens pour que, en dépit des mss., on ne tienne pas compte du fait que cette leçon est retenue en outre par Eusèbe et par Simplicius ; 248 a 2 le pluriel θεοῖς, puisqu'il s'agit en général des âmes autres que celles des dieux, est plus naturel que le singulier θεῷ des mss.,

tion, je l'ai rarement modifiée d'une façon significative[1].

Il existe en français une excellente traduction du *Phèdre* par É. Chambry (avec d'autres dialogues, Classiques Garnier, 1919) et aussi par Mario Meunier (Payot, 1922). J'ai souvent utilisé avec grand profit une traduction allemande anonyme, suivie de notes (Leipzig, 1846). Sans parler de celles qui font partie de collections complètes des *Œuvres* de Platon, il y a en anglais, en allemand (celle d'O. Apelt notamment), d'autres traductions du *Phèdre,* mais je n'ai pu les avoir à ma disposition.

En terminant cette Notice, il m'est très agréable de témoigner ma profonde gratitude à mon collègue M. Louis Méridier pour l'amical dévouement avec lequel il a accepté de reviser tout mon travail. Celui-ci doit beaucoup à sa compétence, à la sûre précision de ses remarques, à son attention minutieuse. Il y subsiste encore assurément bien des imperfections : c'est qu'il ne pouvait tout redresser et aussi, j'en conviens, que je n'ai pas toujours suffisamment cédé à ses avis.

et l'idée d'assimilation, exprimée par les mots καὶ εἰκασμένη qui manquent en effet dans l'Oxy. 1017, est tout à fait hors de propos ; si d'autre part à 248 c 3 et 249 c 3 on a le singulier θεῷ, c'est qu'il s'agit du cortège d'un dieu déterminé.

1. 236 c 2, point en haut après εἶ, cf. p. précéd. n. 2 ; 253 a 6 je mets, comme Schanz, la virgule devant ὥσπερ αἱ Βάκχαι et non après ce mot, cf. p. xcix n. 1 ; 269 b 2 je supprime la virgule après σύ, cf. p. 78 n. 2 ; 276 d 4 je lis un point au lieu d'une virgule après μετιόντι parce que, dans ce qui suit, on ne peut disjoindre l'opposition du plaisir en question à d'autres plaisirs qui sont sans délicatesse.

SIGLES

B = cod. Bodleianus 39.
T = cod. Venetus, app. class. 4, n° 1.
W = cod. Vindobonensis 54, suppl. philos. gr. 7.
Sur les Papyrus et la tradition indirecte, voir Notice, p. CLXXVI sqq.

PHÈDRE

[ou *De la Beauté* ; genre moral.]

SOCRATE, PHÈDRE

227 *Prologue.* SOCRATE. — Où vas-tu comme cela, mon cher Phèdre, et d'où viens-tu ?

PHÈDRE. — De chez Lysias, le fils de Céphale[1], Socrate ; et je vais de ce pas me promener hors des Murs : c'est que j'ai passé là-bas bien des heures de suite, assis depuis le petit matin ! Or, sur les conseils d'Acoumène[2], ton familier et le mien, c'est le long des grands chemins que je fais mes promenades : elles sont ainsi, dit-il, plus remontantes que celles
b qu'on fait dans les préaux.

SOCRATE. — Et il a, ma foi, raison de le dire, camarade ! Mais au fait, il faut croire, Lysias était donc en ville ?

PHÈDRE. — Oui, chez Épicrate, dans cette maison, tu la vois, qui avoisine le temple de Zeus Olympien : la Morychienne[3].

SOCRATE. — Eh bien ! alors, à quoi passait-on le temps ? C'est d'éloquence, bien sûr, que Lysias vous aura régalés ?

PHÈDRE. — Tu l'apprendras, si rien ne t'empêche, en poussant plus loin, de m'écouter.

1. Céphale, dont Platon trace un vivant portrait au début du livre I de sa *République*, était un *métèque* qui possédait au Pirée une importante fabrique d'armes. Un autre de ses fils, Polémarque, chez qui se passe l'entretien sur la justice, objet de ce premier livre, sera mentionné plus bas, 257 b. Sur Lysias voir Notice, p. XIV sqq.

2. Médecin renommé, père du médecin Éryximaque ; cf. 268 a.

3. Épicrate, nous dit-on, était un orateur du parti démocratique. Quant à Morychus, il avait eu la réputation de mener la grande vie, et son nom était resté attaché à la demeure où s'étalait son faste.

ΦΑΙΔΡΟΣ

[ἢ περὶ καλοῦ· ἠθικός.]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΦΑΙΔΡΟΣ

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Ὦ φίλε Φαῖδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν ; 227

ΦΑΙΔΡΟΣ. Παρὰ Λυσίου, ὦ Σώκρατες, τοῦ Κεφάλου· πορεύομαι δὲ πρὸς περίπατον ἔξω τείχους, συχνὸν γὰρ ἐκεῖ διέτριψα χρόνον, καθήμενος ἐξ ἑωθινοῦ. Τῷ δὲ σῷ καὶ ἐμῷ ἑταίρῳ πειθόμενος Ἀκουμενῷ, κατὰ τὰς ὁδοὺς ποιοῦμαι τοὺς περιπάτους· φησὶ γὰρ ἀκοπωτέρους εἶναι τῶν ἐν τοῖς δρόμοις. b

ΣΩ. Καλῶς γάρ, ὦ ἑταῖρε, λέγει. Ἀτὰρ Λυσίας ἦν, ὡς ἔοικεν, ἐν ἄστει ;

ΦΑΙ. Ναί, παρ' Ἐπικράτει, ἐν τῇδε τῇ πλησίον τοῦ Ὀλυμπίου οἰκίᾳ, τῇ Μορυχίᾳ.

ΣΩ. Τίς οὖν δὴ ἦν ἡ διατριβή ; Ἢ δῆλον ὅτι τῶν λόγων ὑμᾶς Λυσίας εἱστία ;

ΦΑΙ. Πεύσει, εἴ σοι σχολὴ προϊόντι ἀκούειν.

Titulus : περὶ καλοῦ BTW π. ἔρωτος Diog. La. III 58 ; ἠθικός B^2 (alia manu) Diog. La. *ibid.*

227 a 3 δὲ : δὴ Dionys. || πρὸς περίπατον ἔξω τείχους : ἔ. τ. πρ. π. Hermias || τείχους : τει s. u. Oxy. || συχνὸν : μειχρον Oxy. || 5 Ἀκουμενῷ : -μένῳ codd. || 6 φησὶ : -σὶν T Oxy. || **b** 2 γάρ, ὦ : γ εφη ω Oxy. || ἦν (et Oxy. Hermi.[1]) : ἦν ἄρ' Badham || 4 τοῦ Ὀλυμπίου : om. Oxy. τ. -πιείου Vollgraff || 6 δὴ : om. TW || ἡ : ἢ BT || 7 εἱστία : ιστια Oxy. || 8 πεύσει : -σῃ W om. Oxy.

Socrate. — Quelle idée ! Ne suis-je pas à tes yeux, comme dit Pindare, homme *à sacrifier tout empêchement au soin* d'écouter ce à quoi vous passiez votre temps, Lysias aussi bien que toi ?

c Phèdre. — Avance, alors !

Socrate. — Tu peux parler...

Phèdre, auditeur d'un discours de Lysias sur l'amour.

Phèdre. — Eh ! oui, Socrate, d'autant qu'elle est de ton ressort, la chose qu'il s'agit d'écouter. La question en effet dont nous nous occupions avait, je ne sais comment, rapport à l'amour[1]. Lysias, il faut te dire, a mis en écrit la séduction d'un beau garçon, et non par un amant ! Mais, c'est même justement là qu'est l'ingéniosité, il dit qu'on doit donner ses faveurs à celui qui n'aime pas, plutôt qu'à celui qui aime.

Socrate. — Ah ! le brave homme ! Que n'écrit-il que c'est obligatoirement au pauvre plutôt qu'au riche, au vieux plutôt
d qu'au jeune ; sans parler de toutes les misères qui me sont personnelles, comme à la plupart d'entre nous ! Voilà en effet des propos dont la civilité servirait aussi l'intérêt des gens[2]... Aussi, ma foi, me suis-je senti une telle envie de t'écouter que, devrais-tu en faisant ta promenade marcher jusqu'à Mégare, et, selon la méthode d'Hérodicus[3], aller de là jusqu'aux Murs pour revenir ensuite sur tes pas, non, je ne me laisserais pas lâcher par toi d'une semelle !

Phèdre. — Qu'est-ce à dire, excellent Socrate ? T'ima-
228 gines-tu que des choses dont la composition a été pour Lysias l'affaire de beaucoup de temps et d'une patiente étude, pour lui le plus habile des écrivains actuels, ces choses-là, moi un profane, je les redirai par cœur d'une façon digne de cet homme ? Ah ! il s'en faut de beaucoup ; et pourtant, oui, bien davantage le souhaiterais-je que de me voir tomber une grosse fortune[4]...

Socrate. — O Phèdre, si de moi Phèdre est ignoré, c'est que j'ai perdu jusqu'à la conscience de ce que je suis ! Mais

1. Voir *Banquet* 177 d et p. 72, n. 1.
2. Démagogie humanitariste ; cf. Aristophane, *Nuées* 204 sq.
3. Médecin et maître de culture physique (*Prot.* 316 e, *Rép.* III 406 a) ; il était de Mégare, puis s'était installé à Sélymbrie.
4. Phèdre est pauvre, mais plus avide d'instruction que de richesse. Sur ce trait de son caractère, cf. *Banquet*, Notice p. xxxvii sq.

ΣΩ. Τί δέ ; οὐκ ἂν οἴει με, κατὰ Πίνδαρον καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον πρᾶγμα ποιήσασθαι τὸ σήν τε καὶ Λυσίου διατριβὴν ἀκοῦσαι ;

ΦΑΙ. Πρόαγε δή. c

ΣΩ. Λέγοις ἄν.

ΦΑΙ. Καὶ μήν, ὦ Σώκρατες, προσήκουσά γέ σοι ἡ ἀκοή· ὁ γάρ τοι λόγος ἦν περὶ ὃν διετρίβομεν, οὐκ οἶδ' ὅντινα τρόπον, ἐρωτικός. Γέγραφε γὰρ δὴ ὁ Λυσίας πειρώμενόν τινα τῶν καλῶν, οὐχ ὑπὸ ἐραστοῦ δέ· ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο καὶ κεκόμψευται, λέγει γὰρ ὡς χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι.

ΣΩ. Ὢ γενναῖος· εἴθε γράψειεν ὡς χρὴ πένητι μᾶλλον ἢ πλουσίῳ, καὶ πρεσβυτέρῳ ἢ νεωτέρῳ, καὶ ὅσα ἄλλα ἐμοί τε πρόσεστι καὶ τοῖς πολλοῖς ἡμῶν· ἦ γὰρ ἂν ἀστεῖοι καὶ d
δημωφελεῖς εἶεν οἱ λόγοι. Ἔγωγ' οὖν οὕτως ἐπιτεθύμηκα ἀκοῦσαι, ὥστ' ἐὰν βαδίζων ποιῇ τὸν περίπατον Μέγαράδε καί, κατὰ Ἡρόδικον, προσβὰς τῷ τείχει πάλιν ἀπίῃς, οὐ μή σου ἀπολειφθῶ.

ΦΑΙ. Πῶς λέγεις, ὦ βέλτιστε Σώκρατες ; Οἴει με, ἃ Λυσίας ἐν πολλῷ χρόνῳ κατὰ σχολὴν συνέθηκεν, δεινό- 228
τατος ὢν τῶν νῦν γράφειν, ταῦτα ἰδιώτην ὄντα ἀπομνημονεύσειν ἀξίως ἐκείνου ; Πολλοῦ γε δέω· καίτοι ἐβουλόμην γ' ἂν μᾶλλον ἢ μοι πολὺ χρυσίον γενέσθαι.

ΣΩ. Ὦ Φαῖδρε, εἰ ἐγὼ Φαῖδρον ἀγνοῶ, καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι. Ἀλλὰ γὰρ οὐδέτερά ἐστι τούτων. Εὖ οἶδα ὅτι,

b 9 δέ : δαί B Oxy. || 10 ποιήσασθαι Oxy. Par. 1811 : -σεσθαι codd. || σήν (et Oxy.) : τεήν G (Ven. app. class. 4, 54) Burnet || **c** 4 ἦν : om. Oxy. || 5 γὰρ : μεν γαρ Oxy. || 6 ὑπὸ : ὑπ' Oxy. (ut uid.) || 7 γὰρ : om. Oxy. (ut uid.) || μὴ ... ἢ : τω μη ... η τω Oxy. || 9 ὢ : ὦ TW ὦ B Hermi.[1] || 10 ὅσα (et Oxy.) : ὅσ' B || **d** 1 πρόσεστι W[2] rec. : προς ἐστι W -τιν Oxy. || ἂν : ἂν ἅμ' ci. Richards || 2 ἔγωγ' οὖν : και εγωγε Oxy. ουν s. u. Oxy.[2] ἔγωγε μέντοι uel ἐγὼ δὲ καὶ νῦν ci. Herwerden ἔγωγ' ὅμως Vollgr. || 3 ἀκοῦσαι : αυτων ακ. Oxy. || ὥστ' ἐὰν : ὥστε ἂν W -τε ἀν T ὥ. κἂν Vollgr. || **228 a** 1 συνέθηκεν (et Oxy.) : -κε BW || 4 πολὺ (et Oxy.) : πολὺν T || 6 γὰρ ... τούτων (et Oxy. Hermi.) : auct. Naber del. Vollgr. || ἐστι : -τιν Oxy. || εὖ : εὖ δ' T Oxy.

non, la vérité est que ce n'est ni l'un ni l'autre. J'en suis bien certain : puisque c'était de Lysias qu'il écoutait un discours, une seule audition ne lui a pas suffi, mais à maintes reprises, revenant à la charge, il a voulu se le faire dire, et
b l'autre à lui obéir a mis de l'empressement. Pour lui cependant ce n'était pas encore assez, mais finalement des mains de celui-ci il a pris le cahier, et le voilà revoyant les passages qu'il désirait le plus revoir ; enfin, las de travailler ainsi et d'être resté assis depuis le petit matin, le voilà parti pour sa promenade, ayant déjà (c'est, par le chien! ce que je crois) le discours dans la tête, d'un bout à l'autre, à moins qu'il ne fût très long. Et, s'il s'en allait hors des Murs, c'était pour s'exercer à le réciter! Or, voici qu'il tombe sur un homme[1] dont c'est la maladie d'écouter des discours; en le voyant[2], il s'est réjoui d'avoir là celui qui s'associerait à son délire
c corybantique[3], et il l'a invité à pousser plus avant. Mais, prié de parler par celui qui se passionne pour les discours, voilà qu'il faisait des manières, tout comme s'il ne grillait pas de parler ! Et, pour finir, il était sur le point, au cas où l'on n'aurait pas consenti à l'écouter, de se faire entendre par force! A toi donc, Phèdre, puisque bientôt il ne manquera pas de s'exécuter, de lui demander que ce soit dès maintenant.

Phèdre. — Pour moi, en vérité, le meilleur parti, et de beaucoup, c'est de parler comme je pourrai ; attendu que tu me fais l'effet, toi, de n'être pas le moins du monde prêt à me laisser partir, que je n'aie, n'importe comment, pris la parole !

Socrate. — En effet, tu vois tout à fait juste en ce qui me concerne.

d Phèdre. — Eh bien donc ! soit : je ferai comme j'ai dit. En réalité, vois-tu, ce qu'il y a surtout, Socrate, c'est que je n'ai pas appris à fond le mot à mot du discours. Pour ce qui est toutefois du raisonnement, en presque tout ce qu'a dit

1. Ou, en lisant autrement, *sur l'homme dont...*, comme si de Socrate c'était la passion notoire. N'est-ce pas plutôt un rappel de ce concours oratoire auquel Platon le fait participer dans le *Banquet*?

2. La répétition, dans de bons manuscrits, de ces deux mots traduirait, dit-on, l'enthousiasme excité en Phèdre par cette rencontre !

3. Les danses des Corybantes, prêtres de la Déesse-Mère (Cybèle), avaient, par leur furieuse agitation, les apparences d'une passion forcenée, telle qu'est celle de Phèdre pour les discours.

Λυσίου λόγον ἀκούων, ἐκεῖνος οὐ μόνον ἅπαξ ἤκουσεν, ἀλλὰ πολλάκις ἐπαναλαμβάνων ἐκέλευέν οἱ λέγειν, ὁ δὲ ἐπείθετο προθύμως. Τῷ δὲ οὐδὲ ταῦτα ἦν ἱκανά, ἀλλὰ b
τελευτῶν, παραλαβὼν τὸ βιβλίον, ἃ μάλιστα ἐπεθύμει ἐπεσκόπει, καὶ τοῦτο δρῶν ἐξ ἑωθινοῦ καθήμενος ἀπειπών, εἰς περίπατον ᾔει, ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι νὴ τὸν κύνα, ἐξεπιστάμενος τὸν λόγον εἰ μὴ πάνυ τι ἦν μακρός. Ἐπορεύετο δ' ἐκτὸς τείχους, ἵνα μελετῴη. Ἀπαντήσας δέ τῳ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν, ἰδὼν μέν, ἥσθη ὅτι ἕξοι τὸν συγκορυβαντιῶντα, καὶ προάγειν ἐκέλευε. Δεομένου δὲ λέγειν τοῦ c
τῶν λόγων ἐραστοῦ, ἐθρύπτετο ὡς δὴ οὐκ ἐπιθυμῶν λέγειν· τελευτῶν δὲ ἔμελλε καί, εἰ μή τις ἑκὼν ἀκούοι, βίᾳ ἐρεῖν. Σὺ οὖν, ὦ Φαῖδρε, αὐτοῦ δεήθητι ὅπερ τάχα πάντως ποιήσει νῦν ἤδη ποιεῖν.

ΦΑΙ. Ἐμοὶ ὡς ἀληθῶς πολὺ κράτιστόν ἐστιν οὕτως ὅπως δύναμαι λέγειν, ὥς μοι δοκεῖς σὺ οὐδαμῶς με ἀφήσειν πρὶν ἂν εἴπω ἁμῶς γέ πως.

ΣΩ. Πάνυ γάρ σοι ἀληθῆ δοκῶ.

ΦΑΙ. Οὑτωσὶ τοίνυν ποιήσω. Τῷ ὄντι γάρ, ὦ Σώκρατες, d
παντὸς μᾶλλον τά γε ῥήματα οὐκ ἐξέμαθον· τὴν μέντοι διάνοιαν, σχεδὸν ἁπάντων οἷς ἔφη διαφέρειν τὰ τοῦ ἐρῶντος ἢ

a 8 ἀλλὰ (et Oxy.): ἀλλὰ καὶ Hermi.[n] || b 2 ἐπεθύμει (et Oxy.): ἐτεθαυμάκει ci. Badham || 3 καθήμενος (et Oxy.): secl. Hirschig || 4 ἐγὼ οἶμαι: εγωμαι Oxy. || 5 τὸν: om. W Oxy. || πάνυ τι Oxy.: π. τις codd. Thompson || 6 δ': δε Oxy. || δέ τῳ Stephan.: δὲ τῷ codd. Schanz Burnet || 7 ἰδὼν μὲν T[2] (et Oxy.): ἰδ. μ. ἰδών BT (ἰδ. exp.) W Thompson Burnet ἰδ. μ. ἰών Ven. 54 (G) ἰόντα uulg. εἷς ὢν Winckelmann ἰδίᾳ olim Schanz ἐννοῶν Vahlen εἰδὼς Kramm αὐτόν Richards[2] || συγκορυβαντιῶντα: ξυγκ. Oxy. || c 1 προάγειν (et Oxy.): προσάγ. W || ἐκέλευε: fort. δὴ uel γε ἐκ. Oxy. || τοῦ ... ἐραστοῦ: secl. Hartman || 3 ἔμελλε: ελεγεν Oxy. || 6 ἐμοὶ (et Oxy.): ἐμ. οὖν uel μὲν οὖν Heindorf Εἶεν· ἐμοὶ Klopfer || 7 δύναμαι (fort. α ex ω T): ε]αν δυνωμαι Oxy. || d 1 οὑτωσὶ: ουτω Oxy. || τοίνυν (et Oxy.[2] τοι s. u.): νυν Oxy. || 3 ἁπάντων: παντων Oxy. (ut uid.) || ἐρῶντος ἢ τὰ τοῦ μή: μὴ ἐρ. ci. Vollgr., qui reliqua damnat || ἢ (et Oxy.): καὶ Hirschig Vollgr.

Lysias sur la différence de l'homme qui aime comparé à l'homme sans amour, chacun des points, je l'exposerai sommairement dans l'ordre, à commencer par le premier.

Il a sur lui le discours.

Socrate. — Bon, quand premièrement, cher amour, tu m'auras fait voir ce qu'en ta main gauche tu peux bien tenir là, sous ton manteau... Je gage en effet que c'est le discours lui-même ! Mais, si c'est bien cela, mets-toi sur mon compte ceci dans l'esprit, que moi je t'aime beaucoup, mais que,
e avec Lysias ainsi présent lui aussi, je ne suis pas du tout décidé à me laisser utiliser pour te permettre de répéter ta leçon ! Eh bien ! allons, fais voir...

Phèdre. — En voilà assez ! Tu as de ce coup, Socrate, culbuté mon espoir de te prendre pour champ de mon entraînement[1] ! Mais dis-moi, où veux-tu que nous nous asseyions pour faire notre lecture ?

229 Socrate. — Quittons ici la route et suivons le cours de l'Ilissus. Après, en un endroit que tu jugeras paisible, nous nous asseoirons.

Phèdre. — C'est à propos, je le vois, que je me suis trouvé à être sans chaussure ! Quant à toi, c'est ton habitude, on le sait[2]. De la sorte il nous sera tout à fait facile, en y trempant nos pieds, de suivre ce filet d'eau ; et ce ne sera pas désagréable, en cette saison surtout et à ce moment de la journée[3].

A la recherche d'une retraite en suivant l'Ilissus.

Socrate. — Avance donc et, tout en marchant, examine où nous pourrons nous asseoir.

Phèdre. — Vois-tu là-bas ce très-haut platane ?

Socrate. — Eh bien ?

1. Si l'on a sous la main le discours même de Lysias, pourquoi Socrate se prêterait-il à servir à Phèdre de *terrain* d'expérience, afin qu'il s'assure si son *exercice* de mémoire est au point ? Cf. Notice, p. xxvii et n. 1.

2. C'est un trait bien connu (*Banquet* 174 a, 220 b) et que note aussi Aristophane dans les *Nuées* (103, 363). Quant à Phèdre, s'il est nu-pieds, peut-être n'est-ce pas par hasard, mais pour se conformer, c'est son faible, à quelque prescription médicale (cf. *Banquet*, Notice p. xxxvii).

3. C'est le plein été, la rivière est presque entièrement à sec, et il va bientôt être midi (cf. 230 c, 242 a, 258 e sq., 259 d, 279 b).

τὰ τοῦ μή, ἐν κεφαλαίοις ἕκαστον ἐφεξῆς δίειμι, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ πρώτου.

ΣΩ. Δείξας γε πρῶτον, ὦ φιλότης, τί ἄρα ἐν τῇ ἀριστερᾷ ἔχεις ὑπὸ τῷ ἱματίῳ· τοπάζω γάρ σε ἔχειν τὸν λόγον αὐτόν. Εἰ δὲ τοῦτό ἐστιν, οὑτωσὶ διανοοῦ περὶ ἐμοῦ, ὡς ἐγώ σε πάνυ μὲν φιλῶ, παρόντος δὲ καὶ Λυσίου, ἐμαυτόν e
σοι ἐμμελετᾶν παρέχειν οὐ πάνυ δέδοκται. Ἀλλ' ἴθι, δείκνυε.

ΦΑΙ. Παῦε· ἐκκέκρουκάς με ἐλπίδος, ὦ Σώκρατες, ἣν εἶχον ἐν σοὶ ὡς ἐγγυμνασόμενος. Ἀλλὰ ποῦ δὴ βούλει καθιζόμενοι ἀναγνῶμεν ;

ΣΩ. Δεῦρ' ἐκτραπόμενοι, κατὰ τὸν Ἰλισὸν ἴωμεν· εἶτα 229
ὅπου ἂν δόξῃ ἐν ἡσυχίᾳ καθιζησόμεθα.

ΦΑΙ. Εἰς καιρόν, ὡς ἔοικεν, ἀνυπόδητος ὢν ἔτυχον· σὺ μὲν γὰρ δὴ ἀεί. Ῥᾷστον οὖν ἡμῖν κατὰ τὸ ὑδάτιον βρέχουσι τοὺς πόδας ἰέναι, καὶ οὐκ ἀηδές, ἄλλως τε καὶ τήνδε τὴν ὥραν τοῦ ἔτους τε καὶ τῆς ἡμέρας.

ΣΩ. Πρόαγε δή, καὶ σκόπει ἅμα ὅπου καθεδούμεθα.

ΦΑΙ. Ὁρᾷς οὖν ἐκείνην τὴν ὑψηλοτάτην πλάτανον ;

ΣΩ. Τί μήν ;

d 4 κεφαλαίοις : κ. ουν Oxy. || ἕκαστον (et Oxy.) : om. B et, exc. Burnet, edd. omnes. || 6 τί ἄρα ἐν : τί ἄ. ὃ ἐν TW ο εν Oxy. || 7 τῷ ἱματίῳ : τὸ ἱμάτιον Hermi. || **e** 1 δὲ καὶ Λυσίου : δὲ Λ. TW Oxy. Schanz Vollgr. δ' ἐκείνου Badham || 3 δείκνυε (et Oxy.) : -νυ Hirschig et, exc. Burnet, omnes || 4 ἐκκέκρουκάς W[2] rec. i. m. (et Oxy) : ἐγκ. W || ἐλπίδος : των (exp.) ελπιδος Oxy. -δων fort. prius scripserat || 5 ποῦ : ποι Oxy. probat Wilamowitz *Platon*[2] II 363 || 6 καθιζόμενοι : καθεζ. Vindob. 89 Hermi. Stallb. Vollgr. || **229 a** 1 δεῦρ' : -ρο Oxy. Hermi.[1] || Ἰλισὸν Oxy. : -σσὸν codd. || 2 ὅπου (et Oxy.) : ὅπῃ W sed ὅπου 7 || ἂν : εαν Oxy. || ἐν ἡσυχίᾳ : καθ ησυχιαν Oxy. || καθιζησόμεθα (et Oxy., *Anecd. gr.* I 101) : -εζώμεθα Stephan. -εδούμεθα Vollgr. ex Oxy. in u. 7 || 4 δὴ : om. Oxy. Ven. 184 || ἀεί (et Oxy.) : αἰ. TW || ῥᾷστον : θασσον ουν Oxy. ἄριστον οὖν ci. Naber || 5 τοὺς : τοὺ sic B || 6 ἔτους : ἔτου B || 7 προάγε δὴ καὶ σκόπει (et Oxy.) : πρός γε δὴ σκ. W || ἅμα : om. Oxy. Vollgr. || καθεδούμεθα Oxy. : -ιζησόμεθα codd. et, exc. Vollgr., omnes.

b Phèdre. — C'est là qu'il y a de l'ombre, une brise modérée, du gazon pour nous asseoir et, si nous le voulons, pour nous étendre.

Socrate. — Si tu avançais?

Phèdre. — Dis-moi, Socrate, n'est-ce pas en vérité de quelque part ici, de l'Ilissus, que Borée selon la légende en-
d leva Orithye[1]? Ou bien est-ce de la colline d'Arès? La légende en effet admet aussi cette autre version, que c'est de là et non point d'ici, qu'elle a été enlevée[2].

b Socrate. — Elle l'admet en effet.

Phèdre. — Enfin voyons! est-ce d'ici? Quel charme, conviens-en, quelle pureté, quelle transparence offrent aux yeux ces filets d'eau, et comme leurs bords se prêtent bien à des amusements de jeunes filles!

c Socrate. — Non, c'est plutôt en contre-bas, à quelque deux ou trois stades, à l'endroit où nous passons la rivière dans la direction du sanctuaire d'Agra[3] : il y a là justement un autel de Borée.

Phèdre. — Tiens! je ne m'en suis pas du tout aperçu. Mais, par Zeus! explique-toi, Socrate, sur cette fable! Crois-tu, toi, qu'elle soit vraie?

Mythologie.

Socrate. — Si j'étais, comme les Doctes, un incrédule, je ne serais pas un extravagant[4]; ensuite, doctement, je déclarerais qu'elle a été poussée par un vent boréal en bas des rochers voisins, tandis qu'elle jouait avec Pharmacée, et que des circonstances mêmes de sa mort est née la légende de son enlèvement par Borée. Quant
d à moi, j'estime d'ailleurs que des explications de ce genre, Phèdre, ont leur agrément; mais il y faut trop de génie,

1. Cette Nymphe, selon la légende, était fille d'Érechthée, le vieux héros de l'Attique. Pharmacée, sa compagne (cf. c) est la Nymphe à qui était consacrée une fontaine, peut-être curative, près de l'Ilissus.

2. Cette dernière phrase me paraît être, non l'interpolation d'une glose (Alline, *Hist. du texte de Platon* 267, 3), mais une omission, d'abord rétablie en marge, puis mal replacée dans le texte. Avec la transposition, la suite des idées semble plus naturelle : la réplique de Socrate répond exactement à la remarque de Phèdre, lequel se préoccupe de n'oublier aucune des versions de la légende.

3. Agra était un *dème* de l'Attique; Artémis *Agrotéra* ou *Agraïa* n'a sans doute rien à faire ici. Cf. Notice, p. XII.

4. Au sens propre : celui qui ne suit pas les sentiers battus et dont

ΦΑΙ. Ἐκεῖ σκιά τ' ἐστὶν καὶ πνεῦμα μέτριον, καὶ πόα καθίζεσθαι ἤ, ἂν βουλώμεθα, κατακλιθῆναι. b

ΣΩ. Προάγοις ἄν.

ΦΑΙ. Εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες· οὐκ ἐνθένδε μέντοι ποθὲν ἀπὸ τοῦ Ἰλισοῦ λέγεται ὁ Βορέας τὴν Ὠρείθυιαν ἁρπάσαι ; Ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου ; λέγεται γὰρ αὖ καὶ οὗτος ὁ λόγος, d ὡς ἐκεῖθεν, ἀλλ' οὐκ ἐνθένδε, ἡρπάσθη.

ΣΩ. Λέγεται γάρ. b

ΦΑΙ. Ἆρ' οὖν ἐνθένδε ; Χαρίεντα γοῦν καὶ καθαρὰ καὶ διαφανῆ τὰ ὑδάτια φαίνεται, καὶ ἐπιτήδεια κόραις παίζειν παρ' αὐτά.

ΣΩ. Οὔκ, ἀλλὰ κάτωθεν, ὅσον δύ' ἢ τρία στάδια, ᾗ c πρὸς τὸ τῆς Ἄγρας διαβαίνομεν· καί πού τίς ἐστι βωμὸς αὐτόθι Βορέου.

ΦΑΙ. Οὐ πάνυ νενόηκα. Ἀλλ' εἰπὲ πρὸς Διός, ὦ Σώκρατες, σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθει ἀληθὲς εἶναι ;

ΣΩ. Ἀλλ' εἰ ἀπιστοίην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἴην, εἶτα σοφιζόμενος φαίην αὐτὴν πνεῦμα βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν, σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσαν, ὦσαι καὶ οὕτω δὴ τελευτήσασαν λεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀνάρπαστον γεγονέναι. Ἐγὼ δέ, ὦ Φαῖδρε, ἄλλως μὲν τὰ d τοιαῦτα χαριέντα ἡγοῦμαι, λίαν δὲ δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου καὶ

b 1 ἐστὶν : -τι W Oxy. || 2 καθίζεσθαι (et Oxy.) : ἐγκ. auct. Herwerden Vollgr. || ἤ, ἂν : ἢ ἐὰν W Oxy. ᾗ ἂν B ᾗ ἐὰν T || βουλώμεθα (et Oxy.) : βουλό. B || κατακλιθῆναι (et Oxy.) : -κλινῆναι Schanz Burnet ἐγκατακλινῆναι Herwerden Vollgr. || 5 ἀπὸ τοῦ Ἰλισοῦ (et Oxy.) : del. Vollgr. || Ἰλισοῦ sic B (sed cf. a 1) : -σσοῦ B² (σ s. u) TW || **d** 1 ἢ ... 2 ἡρπάσθη (et Oxy.) auct. Heindorf huc transposui : non interpretatur Hermi. Auct. Bast secl. Schanz del. Vollgr. || **b** 7 ἐνθένδε : και ενθ. Oxy. || καὶ καθαρὰ καὶ διαφανῆ : κ. δ. κ. καθ. Oxy. || **c** 1 ᾗ (et Oxy.) : ἣ ut uid. B || 2 τὸ τῆς Ἄγρας (et Oxy. Hermi.[1]) : τὸ τῆς Ἀγραίας B² (αί s. u.) Eustath. Schol. τὸ (uel τὰ Bratuschek) ἐν Ἄγρ. Burnet || διαβαίνομεν : διεβ. ci. Thomps. || πού τίς (et Oxy.[2] σ s. u.) : πού τί B τουτι fort. Oxy. || 4 νενόηκα : εννεν. Oxy. || 5 σὺ : σε Oxy. || πείθει (et Oxy.) : -θῃ W exc. Thomps. omnes || 7 φαίην (et Oxy.) : φ. ἂν Ast Schanz || 8 σὺν : ου η Oxy. || Φαρμακείᾳ (et Oxy.) : -κία W || 9 τοῦ : om. Oxy. || **d** 3 ἄλλως μὲν : post τὰ τοιαῦτα Galen. || 4 λίαν : λειαν Oxy.

trop d'application laborieuse[1], et l'on n'y trouve pas du tout le bonheur : ne serait-ce que parce qu'après cela, on sera bien forcé de remettre d'aplomb l'image des Hippocentaures, puis plus tard celle de la Chimère ; et nous voilà submergés par une foule pressée de semblables Gorgones ou Pégases, par la
e multitude, autant que par la bizarrerie, d'autres créatures inimaginables et de monstres légendaires ! Si, par incrédulité, on ramène chacun de ces êtres à la mesure de la vraisemblance, et cela en usant de je ne sais quelle grossière sagesse, on n'aura pas le temps de beaucoup flâner ! Or ma flânerie à moi, ce n'est point du tout vers des explications de ce genre qu'elle est tournée ; et en voici, mon cher, la raison : je ne suis pas jusqu'à présent capable, suivant l'inscription delphique, de me connaître moi-même ; je vois donc clairement le ridicule
230 qu'il y aurait, pour moi à qui cette connaissance fait encore défaut, d'examiner les choses qui y sont étrangères. En foi de quoi, je donne à ces fables leur congé et, à leur sujet, je m'en rapporte à la tradition ; je le disais à l'instant, ce n'est point elles que j'examine, c'est moi-même : peut-être suis-je une bête plus étrangement diverse et plus fumante d'orgueil que n'est Typhon[2] ? peut-être suis-je un animal plus paisible et moins compliqué, dont la nature participe à je ne sais quelle destinée divine et qui n'est point enfumée d'orgueil ?... Eh mais ! à propos, est-ce que ne voici pas, camarade, l'arbre vers lequel précisément tu nous menais ?

b Phèdre. — Eh oui ! c'est lui-même.

Paysage.

Socrate. — Ah ! par Héra, le bel endroit pour y faire halte ! Ce platane vraiment couvre autant d'espace qu'il est élevé. Et ce gattilier[3], qu'il est grand et magnifiquement ombreux ! Dans le plein de sa floraison comme il est, l'endroit n'en peut être davantage embaumé ! Et encore, le charme sans pareil de cette source

l'originalité ingénue (*atopia*) déconcerte (*Banquet*, Notice CII sq.).

1. Ces interprétations rationalistes de la mythologie étaient en faveur auprès des Sophistes. En celle-ci l'étymologie semble avoir sa place : ainsi, Orithye serait *la coureuse de montagne*.

2. Il y a là un intraduisible jeu de mots. La racine *typh* exprime une idée de fumée, de souffle : *typhon* est le nom d'un vent qui fume et celui d'un orgueilleux Géant. Or *se connaître soi-même*, voir le peu qu'on vaut, rend modeste : *a-typhos*, diront plus tard les Sceptiques.

3. Ou *petit poivre*, ou encore *poivre de moine* : arbrisseau à fleurs

οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός, κατ᾽ ἄλλο μὲν οὐδέν, ὅτι δ᾽ αὐτῷ
ἀνάγκη, μετὰ τοῦτο, τὸ τῶν Ἱπποκενταύρων εἶδος ἐπανορ-
θοῦσθαι καὶ αὖθις τὸ τῆς Χιμαίρας· καὶ ἐπιρρεῖ δὲ ὄχλος
τοιούτων Γοργόνων καὶ Πηγάσων καὶ ἄλλων ἀμηχάνων
πλήθη τε καὶ ἀτοπίαι τερατολόγων τινῶν φύσεων. Αἷς εἴ e
τις ἀπιστῶν προσβιβᾷ κατὰ τὸ εἰκὸς ἕκαστον ἅτε ἀγροίκῳ
τινὶ σοφίᾳ χρώμενος, πολλῆς αὐτῷ σχολῆς δεήσει. Ἐμοὶ
δὲ πρὸς τὰ τοιαῦτα οὐδαμῶς ἐστι σχολή· τὸ δὲ αἴτιον, ὦ
φίλε, τούτου τόδε· οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν
γράμμα γνῶναι ἐμαυτόν· γελοῖον δή μοι φαίνεται, τοῦτο
ἔτι ἀγνοοῦντα, τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν. Ὅθεν δή, χαίρειν 230
ἐάσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὃ
νῦν δὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ᾽ ἐμαυτόν, εἴτε τι
θηρίον τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον
ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῷον,
θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον. Ἀτάρ, ὦ
ἑταῖρε, μεταξὺ τῶν λόγων, ἆρ᾽ οὐ τόδε ἦν τὸ δένδρον
ἐφ᾽ ὅπερ ἦγες ἡμᾶς;

ΦΑΙ. Τοῦτο μὲν οὖν αὐτό. b

ΣΩ. Νὴ τὴν Ἥραν, καλή γε ἡ καταγωγή. Ἥ τε γὰρ
πλάτανος αὕτη μάλ᾽ ἀμφιλαφής τε καὶ ὑψηλή· τοῦ τε ἄγνου
τὸ ὕψος καὶ τὸ σύσκιον πάγκαλον, καὶ ὡς ἀκμὴν ἔχει τῆς
ἄνθης, ὡς ἂν εὐωδέστατον παρέχοι τὸν τόπον. Ἥ τε αὖ

d 5 δ᾽: δε Oxy. || 7 αὖθις: αυτις Oxy. || Χιμαίρας (et Galen.): Χειμαιρης Oxy. || καὶ alt. (et Galen.): om. Oxy. || δὲ (et Oxy. Galen.): δὴ Vollgr. || **e** 1 πλήθη ... ἀτοπίαι (et Galen.): -ει... -ίᾳ Oxy. (ι mutum s. u.) Par. 1811 Athen. exc. Burnet omnes. Post ἀτ. scrips. Oxy. θερμην exp. || 4 τὰ τοιαῦτα Oxy.: αὐτὰ B edd. ταῦτα TW reuera || 5 τούτου: του τουτου Oxy. || πω (et Oxy.): που W || 6 δή (et Oxy. Procl. (*Alcib. I* 289, 5): δέ Vindob. 80 Heindorf Schanz Vollgr. || **230 a** 3 νῦν δὴ: νυνδὴ Schanz Burnet || ἀλλ᾽: -ὰ T Oxy. || 4 θηρίον (et Oxy.): θ. ὂν TW Burnet θ. ὢν uulg. Vollgr. || 5 ἐπιτεθυμμένον (et Oxy.): pr. μ eras. B² sic Plut.ⁿ (*adu. Col.* 21, 1119 b) τεθυμμ. ci. Naber cf. Photi. ἔτι τεθ. ci. Ruhnken || **b** 3 ἄγνου: ἅγν. W || 4 καὶ ὡς (et Oxy.): κ. οὕτως ci. Heindorf κ. ἱκανῶς Winckelm. καί πως Madvig καὶ Schanz Vollgr. καλῶς τ᾽ uel καὶ καλῶς ci. Richards.

qui coule sous le platane, la fraîcheur de son eau : il suffit de mon pied pour me l'attester ! C'est à des Nymphes, c'est à Achéloüs, si j'en juge par ces figurines, par ces statues de
c dieux [1], qu'elle est sans doute consacrée. Et encore, s'il te plaît, le bon air qu'on a ici n'est-il pas enviable et prodigieusement plaisant ? Claire mélodie d'été, qui fait écho au chœur des cigales [2] ! Mais le raffinement le plus exquis, c'est ce gazon, avec la douceur naturelle de sa pente qui permet, en s'y étendant, d'avoir la tête parfaitement à l'aise. Je le vois, un étranger ne peut avoir de meilleur guide que toi, mon cher Phèdre !

Phèdre. — Et toi, mirifique ami, tu es bien le plus extraordinaire quidam qui se voie ! C'est réellement ce que tu dis : tu fais l'effet d'un étranger qu'on guide, et non pas d'un
d indigène. Le fait est que tu ne quittes la ville, ni pour voyager au delà de la frontière, ni tout compte fait, si je m'en crois, pour sortir hors les Murs [3] !

Socrate. — Sois indulgent pour moi, mon bon ami : j'aime à apprendre, vois-tu. Cela étant, la campagne et les arbres ne consentent pas à rien m'apprendre, mais bien les hommes de la ville [4]. Toi, pourtant, tu m'as l'air d'avoir découvert la drogue pour me faire sortir ! N'est-ce pas en agitant devant elles, quand elles ont faim, un rameau ou un fruit, qu'on mène les bêtes ? Ainsi fais-tu pour moi : avec des discours qu'en avant de moi tu tendras ainsi en feuillets,

en grappes, violettes ou parfois blanches, très abondant chez nous sur le littoral méditerranéen (*vitex agnus castus*).

1. Statuettes votives de terre cuite, figures en marbre d'Achéloüs, le patron des eaux potables et des rivières.

2. Voir plus bas, 258 e–259 d, le mythe des Cigales.

3. L'hyperbole est certaine. Qu'on laisse même de côté les expéditions militaires (Potidée, Délion, Amphipolis), puisque c'était alors le devoir civique qui appelait Socrate hors d'Athènes. On ne doit pourtant pas oublier que le Lycée, où il fréquentait le plus volontiers (*Banquet* p. 92, n. 2), était au delà des Murs, et de même l'Académie où, dit-il au début du *Lysis*, il se rendait parfois ; et le *Criton* nous apprend (52 b) qu'il était une fois allé aux jeux Isthmiques. Sûrement les voyages, en tout cas, ne lui disaient rien : autre preuve de son *atopia* (p. 5, n. 4). Cf. aussi *Ménon* 80 b.

4. Socrate, dit Diogène Laërce (II 21), aimait à définir l'objet de sa recherche en citant un vers d'Homère : « C'est ce qui dans les demeures des hommes se fait en mal tout comme en bien. »

πηγὴ χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ῥεῖ μάλα ψυχροῦ
ὕδατος, ὥς γε τῷ ποδὶ τεκμήρασθαι· Νυμφῶν τέ τινων καὶ
Ἀχελῴου ἱερὸν ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων ἔοικεν
εἶναι. Εἰ δ' αὖ βούλει, τὸ εὔπνουν τοῦ τόπου ὡς ἀγαπητὸν c
καὶ σφόδρα ἡδύ· θερινόν τε καὶ λιγυρὸν ὑπηχεῖ τῷ τῶν
τεττίγων χορῷ. Πάντων δὲ κομψότατον τὸ τῆς πόας,
ὅτι ἐν ἠρέμα προσάντει ἱκανὴ πέφυκε κατακλινέντι τὴν
κεφαλὴν παγκάλως ἔχειν. Ὥστε ἄριστά σοι ἐξενάγηται, ὦ
φίλε Φαῖδρε.

ΦΑΙ. Σὺ δέ γε, ὦ θαυμάσιε, ἀτοπώτατός τις φαίνει.
Ἀτεχνῶς γάρ, ὃ λέγεις, ξεναγουμένῳ τινὶ καὶ οὐκ ἐπι-
χωρίῳ ἔοικας· οὕτως ἐκ τοῦ ἄστεως οὔτ' εἰς τὴν ὑπερορίαν d
ἀποδημεῖς, οὔτ' ἔξω τείχους ἔμοιγε δοκεῖς τὸ παράπαν
ἐξιέναι.

ΣΩ. Συγγίγνωσκέ μοι, ὦ ἄριστε. Φιλομαθὴς γάρ εἰμι·
τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ' ἐθέλει διδάσκειν,
οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι. Σὺ μέντοι δοκεῖς μοι τῆς
ἐμῆς ἐξόδου τὸ φάρμακον εὑρηκέναι· ὥσπερ γὰρ οἱ τὰ
πεινῶντα θρέμματα, θαλλὸν ἤ τινα καρπὸν προσείοντες,
ἄγουσιν, σὺ ἐμοὶ λόγους οὕτω προτείνων ἐν βιβλίοις, τήν τε

b 6 ὑπὸ τῆς πλατάνου : ὑπὸ τῇ -νῳ Aristaenet. || 7 ὥς γε Oxy. Aristaenet. Hermi. : ὥστε γε codd. sed in B non omnino pri. manu Schanz Burnet || **c** 1 τὸ : om. Oxy. uacuum spatium relinquens || 2 ἡδύ : ἤδη B Oxy. || τε (et Oxy.) : τέ τι Stephan. || ὑπηχεῖ τῷ B^2 rec. : υφηχει τω Oxy. ὑπηχεῖτο B || 4 ἠρέμα (et Oxy. ?) : -μᾳ T || προσάντει B reuera || κατακλινέντι (et Oxy.) : -κλίναντι B^2 rec. || 7 σὺ Oxy. : οὐ codd. (W reuera) || φαίνει (et Oxy.) : -νῃ W || **d** 1 ἐκ τοῦ ἄστεως Oxy. : ἐκ τ. -τεος codd. del. Vollgr. ci. dubit. οὔτ' ἐξ ἄ. || οὔτ' εἰς : ουτε ες Oxy. || 2 ἀποδημεῖς (et Oxy.) : -μεῖν Hirschig || οὔτ' : -τε Oxy. || 5 μ' ἐθέλει (et Hermogen.) : με θέλει B (utrum Oxy. incertum) Hermogen. in alio loco || 6 σὺ fors. T^2 (em. parum distincta) Oxy. : οὐ codd. || μέντοι : μεντοι γε Oxy. || δοκεῖς (et Oxy.) : -εῖ B || 7 ἐμῆς (et Oxy.) : om. B || εὑρηκέναι (et Oxy.) : ηὑρ. exc. Thomps. omnes || οἱ : οἱ ποιμένες Vollgr. || 8 πεινῶντα : πιν. Oxy. || προσείοντες T^2 (ει s. u.) Oxy. : προσιόντες codd. || 9 ἄγουσιν : -οντες ci. Richards || σὺ ἐμοὶ λόγους οὕτω : ουτω συ μοι λογ. Oxy. || προτείνων : προτιν. Oxy. || ἐν βιβλίοις (et Oxy.) : auct. Hartman del. Vollgr.

e visiblement tu me feras circuler à travers l'Attique entière, et ailleurs encore, où ce serait ton bon plaisir ! Quoi qu'il en soit, puisque me voici pour l'instant parvenu jusqu'ici, je trouve bon, pour ma part, de m'étendre tout de mon long ! A toi de prendre la position que tu jugeras la plus commode pour pouvoir lire, et, quand tu l'auras trouvée, fais ta lecture.

PHÈDRE. — J'y suis ! écoute.

Première partie. — I : le discours de Lysias.

« Quel est mon cas, tu en es instruit ; « et mon opinion sur l'intérêt que nous « avons à la réalisation de ceci[1], tu l'as « entendue. Or, je ne crois pas que ma
231 « requête doive valablement échouer pour ce motif que, « justement, je ne suis point ton amoureux. La preuve en « est que les gens dont je parle, le jour où leur désir aura « pris fin, en viennent à regretter le bien qu'ils ont pu faire, « tandis que pour les autres il n'y a pas de saison où les « repentirs soient à propos. Ce n'est pas en effet sous la « pression d'une nécessité, mais librement, en s'appliquant « à consulter au mieux leur situation personnelle, que ces « derniers mesurent à ce qu'elle leur permet le bien qu'ils « font. Autre chose[2] : ceux qui aiment considèrent, et celles « de leurs propres affaires qu'ils ont mal réglées du fait de « leur amour, et tout le bien qu'ils ont fait ; y ajoutant enfin
b « ce qu'ils se sont donné de peine, ils estiment avoir depuis « longtemps déjà acquitté à son prix leur gratitude à l'égard « de leurs aimés. Ceux qui n'aiment pas n'ont lieu, au « contraire, ni d'alléguer cette mauvaise raison pour avoir « négligé leurs affaires personnelles, ni pour mettre en compte « toute leur peine passée, ni pour incriminer les dissentiments « avec la famille. D'où il suit que, une fois tous ces inconvé- « nients écartés d'autour d'eux, il ne reste plus qu'à s'empres- « ser de leur accorder l'acte dont on pense qu'il leur fera
c « plaisir. Autre chose : admettons qu'il faille faire grand cas

1. C.-à-d. la réalisation de la fin poursuivie ; ailleurs *l'acte* ou *l'affaire*. Mais le mobile n'en sera pas la passion amoureuse : à l'origine il doit y avoir un calcul réfléchi, où le poursuivant mettra en balance les intérêts, matériels ou moraux, aussi bien de celui qui est l'objet de la poursuite, que les siens propres.

2. C'est une façon purement verbale de lier les parties du déve-

Ἀττικὴν φαίνει περιάξειν ἅπασαν, καὶ ὅποι ἂν ἄλλοσε e
βούλῃ. Νῦν δ᾽ οὖν ἐν τῷ παρόντι δεῦρ᾽ ἀφικόμενος ἐγὼ μέν
μοι δοκῶ κατακείσεσθαι· σὺ δέ, ἐν ὁποίῳ σχήματι οἴει
ῥᾷστα ἀναγνώσεσθαι, τοῦθ᾽ ἑλόμενος ἀναγίγνωσκε.

ΦΑΙ. Ἄκουε δή.

« Περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι, καὶ ὡς
« νομίζω συμφέρειν ἡμῖν τούτων γενομένων ἀκήκοας.
« Ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχῆσαι ὧν δέομαι ὅτι οὐκ 231
« ἐραστὴς ὤν σου τυγχάνω. Ὡς ἐκείνοις μὲν τότε μετα-
« μέλει ὧν ἂν εὖ ποιήσωσιν, ἐπειδὰν τῆς ἐπιθυμίας
« παύσωνται· τοῖς δὲ οὐκ ἔστι χρόνος ἐν ᾧ μεταγνῶναι
« προσήκει. Οὐ γὰρ ὑπ᾽ ἀνάγκης, ἀλλ᾽ ἑκόντες, ὡς ἂν
« ἄριστα περὶ τῶν οἰκείων βουλεύσαιντο, πρὸς τὴν δύναμιν
« τὴν αὑτῶν εὖ ποιοῦσιν. Ἔτι δὲ οἱ μὲν ἐρῶντες σκο-
« ποῦσιν ἅ τε κακῶς διέθεντο τῶν αὑτῶν διὰ τὸν ἔρωτα
« καὶ ἃ πεποιήκασιν εὖ καί, ὃν εἶχον πόνον προστιθέντες,
« ἡγοῦνται πάλαι τὴν ἀξίαν ἀποδεδωκέναι χάριν τοῖς b
« ἐρωμένοις· τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν οὔτε τὴν τῶν οἰκείων
« ἀμέλειαν διὰ τοῦτο ἔστι προφασίζεσθαι, οὔτε τοὺς παρε-
« ληλυθότας πόνους ὑπολογίζεσθαι, οὔτε τὰς πρὸς τοὺς
« προσήκοντας διαφορὰς αἰτιάσασθαι. Ὥστε, περιῃρη-
« μένων τοσούτων κακῶν, οὐδὲν ὑπολείπεται ἀλλ᾽ ἢ ποιεῖν
« προθύμως ὅ τι ἂν αὐτοῖς οἴωνται πράξαντες χαριεῖσθαι.
« Ἔτι δέ, εἰ διὰ τοῦτο ἄξιον τοὺς ἐρῶντας περὶ πολλοῦ c

e 1 φαίνει (et Oxy.) : -νῃ W || ὅποι : οπη Oxy. || 2 νῦν δ᾽ οὖν (et Oxy.) : νῦν οὖν BW || δεῦρ᾽ : -ρο Oxy. || 3 κατακείσεσθαι (et Oxy.) : -κεῖσθαι BW || δέ (et Oxy.) : δ᾽ TW || ὁποίῳ (et Oxy.[2] οι s. u.) : fors. ex ὅτῳ || 4 τοῦθ᾽ Oxy. : -το codd. Schanz || ἀναγίγνωσκε (et Oxy.) : ἀναγίν. W || 6 μὲν (et Hermi.[1]) : μ. οὖν ci. Herwerden || 7 τούτων γενομένων (cf. 262 e 2, 263 e 7) : γ. τ. B edd. addub. Herwerden || **231 a** 2 σου : om. W || 3 τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται : π. τ. ἐ. Hermi. || 8 αὑτῶν T reuera : αὐ. BW || **b** 3 τοῦτο ἔστι : -τό ἐστι codd. (T in compendio) τ. ἔστιν Schanz Burnet || 5 αἰτιάσασθαι : obelo not. Thomps. Cobeti probans αἰτιᾶσθαι quod scrib. Vollgr. del. Badham ci. ἐπαιτιᾶ. || περιῃρημένων : περιῃρ. B || **c** 1 τοὺς B[2] (em.) : τοῦ B.

« de ceux qui aiment, parce qu'ils prétendent avoir pour « ceux dont ils peuvent être épris une amitié particulière- « ment vive et qu'ils sont prêts, par leurs paroles comme « par leurs actes, à se faire détester d'autrui pour se rendre « agréables à leurs aimés. Il est aisé de se rendre compte « s'ils disent la vérité, par le fait que tous ceux dont ils se « seront plus tard amourachés, d'eux ils feront un plus « grand cas que des premiers et que, selon le caprice de ceux- « là, ils iront évidemment jusqu'à faire du tort aux autres. « Mais vraiment, quel bon sens y a-t-il de consentir pareil
d « abandon à un homme qui éprouve pareille disgrâce, dis- « grâce que nul ne voudrait, sachant ce qui en est, entre- « prendre seulement de conjurer ? Et le fait est qu'ils « conviennent eux-mêmes d'avoir la tête plus folle que bien « pensante, d'être aussi conscients du désordre de leur « pensée qu'ils le sont aussi de leur incapacité à se dominer : « comment, par suite, une fois leur pensée rentrée dans « l'ordre, estimeraient-ils qu'il y a quelque chose de bon « dans les projets qu'ils forment quand ils sont dans cet « état ? Il y a plus : s'agit-il pour toi, entre ceux qui aiment « d'élire celui qui aime le mieux ? c'est sur un petit « nombre que tu auras à faire ce choix ; est-ce, parmi tout « le reste, l'homme qui te sera le plus utile ? ton choix porte « sur un grand nombre. J'en conclus que tu as beaucoup « plus d'espoir, au milieu de cette multitude, de mettre la « main sur l'homme qui mérite ta propre amitié.

« Il y a plus : la règle établie, supposons-le, te fait « craindre que, connue du public, ta conduite ne te vaille « des reproches. Dans ce cas il y a vraisemblablement,
232 « chez ceux qui aiment, l'idée qu'aux yeux des autres « ils sont aussi enviables qu'ils le sont à leurs propres yeux ; « ils brûlent de parler et, dans leur désir de se faire valoir, « ils montrent complaisamment à tout le monde que ce « n'est pas pour rien qu'ils se sont donné de la peine ! Au « contraire, ceux qui n'aiment pas, étant capables de se « dominer, c'est à ce qui a le plus de valeur qu'ils donnent « la préférence sur la réputation auprès du public. Autre « chose : avec ceux qui aiment, une foule de gens sont for-

loppement : celle-ci revient quatre fois dans le discours, et cinq fois, dont la première 231 d, une autre formule : *Il y a plus*...

« ποιεῖσθαι ὅτι τούτους μάλιστά φασι φιλεῖν ὧν ἂν ἐρῶσιν,
« καὶ ἕτοιμοί εἰσι καὶ ἐκ τῶν λόγων καὶ ἐκ τῶν ἔργων,
« τοῖς ἄλλοις ἀπεχθανόμενοι, τοῖς ἐρωμένοις χαρίζεσθαι,
« ῥᾴδιον γνῶναι εἰ ἀληθῆ λέγουσιν, ὅτι ὅσων ἂν ὕστερον
« ἐρασθῶσιν, ἐκείνους αὐτῶν περὶ πλείονος ποιήσονται,
« καὶ δῆλον ὅτι, ἐὰν ἐκείνοις δοκῇ, καὶ τούτους κακῶς
« ποιήσουσιν. Καίτοι πῶς εἰκός ἐστι τοιοῦτον πρᾶγμα
« προέσθαι τοιαύτην ἔχοντι συμφοράν, ἣν οὐδ' ἂν ἐπιχει- d
« ρήσειεν οὐδεὶς ἔμπειρος ὢν ἀποτρέπειν ; Καὶ γὰρ αὐτοὶ
« ὁμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν, καὶ εἰδέναι ὅτι
« κακῶς φρονοῦσιν ἀλλ' οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν· ὥστε
« πῶς ἄν, εὖ φρονήσαντες, ταῦτα καλῶς ἔχειν ἡγήσαιντο,
« περὶ ὧν οὕτω διακείμενοι βουλεύονται ; Καὶ μὲν δή, εἰ
« μὲν ἐκ τῶν ἐρώντων τὸν βέλτιστον αἱροῖο, ἐξ ὀλίγων ἄν
« σοι ἡ ἔκλεξις εἴη· εἰ δ' ἐκ τῶν ἄλλων τὸν σαυτῷ ἐπιτη-
« δειότατον, ἐκ πολλῶν· ὥστε πολὺ πλείων ἐλπὶς ἐν τοῖς e
« πολλοῖς ὄντα τυχεῖν τὸν ἄξιον τῆς σῆς φιλίας.

« Εἰ τοίνυν τὸν νόμον τὸν καθεστηκότα δέδοικας μή,
« πυθομένων τῶν ἀνθρώπων, ὄνειδός σοι γένηται, εἰκός
« ἐστι τοὺς μὲν ἐρῶντας, οὕτως ἂν οἰομένους καὶ ὑπὸ τῶν 232
« ἄλλων ζηλοῦσθαι ὥσπερ αὐτοὺς ὑφ' αὑτῶν, ἐπαρθῆναι
« τῷ λέγειν καί, φιλοτιμουμένους, ἐπιδείκνυσθαι πρὸς
« ἅπαντας ὅτι οὐκ ἄλλως αὐτοῖς πεπόνηται· τοὺς δὲ μὴ
« ἐρῶντας, κρείττους αὑτῶν ὄντας, τὸ βέλτιστον ἀντὶ τῆς
« δόξης τῆς παρὰ τῶν ἀνθρώπων αἱρεῖσθαι. Ἔτι δὲ τοὺς μὲν

c 2 φασι : -σιν B || 3 ἕτοιμοί εἰσι καὶ B^{2} rec. (i. m.): om. B et, exc. Burnet, omnes || 5 ὅτι ὅσων : ὁπόσον B οἵ γ' ὅσων Hermann Vollgr. || 6 ποιήσονται : -σωνται T || 8 ποιήσουσιν : -σι W || ἐστὶ : -τιν T || **d** 4 αὑτῶν : αὐ. W || 6 οὕτω T^{2} rec. (add. acc. et ω s. u.) (ε, notam argumenti diuisionis, non ω, scrips. i. m. B^{2}) : οὗτοι codd. || βουλεύονται Stephan. : βούλονται codd. obelo not. Thomps. βεβούλευνται Heindorf Schanz Vollgr. addub. Badham || 7 αἱροῖο : -οῖτο B || **232 a** 3 τῷ λέγειν : τῳ λ. T^{2} (῀ eras.) τῷ ἔχειν Badham Schanz εἰς τὸ λ. Vollgr. τοῦτο λ. Böckh alia alii || 4 οὐκ ἄλλως : οὐ καλῶς B || 5 αὑτῶν : αὐ. codd. || ἀντὶ : ἂν B.

« cément au courant ; on les a vus faire cortège à leurs « aimés et s'en assigner l'obligation ; aussi, quand on les « aperçoit en train de s'entretenir ensemble, on est alors
b « persuadé que leur commerce suppose qu'ils ont donné déjà « ou qu'ils vont donner satisfaction à leur désir. A l'égard « de ceux qui n'aiment pas, au contraire, on ne cherche « même pas à les incriminer à cause de leur commerce ; on « sait en effet que s'entretenir avec quelqu'un est un effet « normal de l'amitié ou de quelque autre agrément [1]. Il y « a plus : une crainte est-elle venue à ton esprit au sujet « de la difficulté pour l'amitié de durer ? te dis-tu que, de « quelque façon que naisse le dissentiment, elle nous sera « commune à tous les deux la disgrâce qui en résulte, tan-
c « dis que, si tu as fait abandon de ce que tu mets au plus « haut prix, c'est pour toi que grand sera le dommage ? Alors « ce sont naturellement ceux qui aiment, qui davantage te « feront peur : tant de choses en effet sont motifs à les cha- « griner ! toutes sont interprétées par eux comme tournant à « leur propre dommage ! Voilà justement aussi pourquoi « tout commerce de leur aimé avec d'autres, ils cherchent à « le conjurer, de peur que ceux qui possèdent de la fortune « ne se servent de leur argent pour surenchérir sur eux, ou « que ceux qui ont de l'instruction ne se servent de leur « intelligence pour avoir sur eux le dessus ; quant à ceux qui « possèdent quelque autre bien, c'est chaque fois contre son
d « ascendant qu'ils se mettent en garde ; le résultat, c'est « qu'en te persuadant de te faire détester de ceux-ci, ils en « viennent à faire autour de toi le vide des amitiés ! Mais si, « en considérant ton intérêt personnel, tu montres plus de « jugement que n'en ont les gens dont je parle, c'est avec eux « alors que tu en viendras à rompre. Quiconque justement « est, au contraire, sans amour et doit plutôt à son mérite « d'avoir réalisé l'objet de sa requête, celui-là ne sera pas « jaloux de ceux qui ont commerce avec toi : ce sont plutôt « ceux qui s'y refusent qu'il prendra en haine, dans l'idée

1. Ici, à cet amour soi-disant sans amour commence à se substituer subrepticement l'idée d'une amitié sophistiquée, idée qui sera plus ouvertement mise en lumière un peu plus loin, 232 e-233 d ; voir aussi 231 e, 234 a. C'est sur cette équivoque que reposent la plupart des apologies de l'amour masculin (cf. note suiv.).

« ἐρῶντας, πολλοὺς ἀνάγκη πυθέσθαι καὶ ἰδεῖν ἀκολου-
« θοῦντας τοῖς ἐρωμένοις καὶ ἔργον τοῦτο ποιουμένους,
« ὥστε, ὅταν ὀφθῶσι διαλεγόμενοι ἀλλήλοις, τότε αὐτοὺς b
« οἴονται ἢ γεγενημένης ἢ μελλούσης ἔσεσθαι τῆς ἐπι-
« θυμίας συνεῖναι· τοὺς δὲ μὴ ἐρῶντας οὐδ᾽ αἰτιᾶσθαι διὰ
« τὴν συνουσίαν ἐπιχειροῦσιν, εἰδότες ὅτι ἀναγκαῖόν ἐστιν
« ἢ διὰ φιλίαν τῳ διαλέγεσθαι ἢ δι᾽ ἄλλην τινὰ ἡδονήν.
« Καὶ μὲν δή, εἴ σοι δέος παρέστηκεν ἡγουμένῳ χαλεπὸν
« εἶναι φιλίαν συμμένειν καί, ἄλλῳ μὲν τρόπῳ διαφορᾶς γενο-
« μένης, κοινὴν ἂν ἀμφοτέροις καταστῆναι τὴν συμφοράν,
« προεμένου δέ σου ἃ περὶ πλείστου ποιεῖ μεγάλην ἄν σοι c
« βλάβην γενέσθαι, εἰκότως ἂν τοὺς ἐρῶντας μᾶλλον ἂν
« φοβοῖο· πολλὰ γὰρ αὐτούς ἐστι τὰ λυποῦντα καὶ πάντ᾽
« ἐπὶ τῇ αὐτῶν βλάβῃ νομίζουσι γίγνεσθαι· διόπερ καὶ τὰς
« πρὸς τοὺς ἄλλους τῶν ἐρωμένων συνουσίας ἀποτρέ-
« πουσιν, φοβούμενοι τοὺς μὲν οὐσίαν κεκτημένους μὴ
« χρήμασιν αὐτοὺς ὑπερβάλωνται, τοὺς δὲ πεπαιδευμένους
« μὴ συνέσει κρείττους γένωνται· τῶν δὲ ἄλλο τι κεκτη-
« μένων ἀγαθὸν τὴν δύναμιν ἑκάστου φυλάττονται. Πεί- d
« σαντες μὲν οὖν ἀπεχθέσθαί σε τούτοις εἰς ἐρημίαν
« φίλων καθιστᾶσιν· ἐὰν δέ, τὸ σεαυτοῦ σκοπῶν, ἄμεινον
« ἐκείνων φρονῇς, ἥξεις αὐτοῖς εἰς διαφοράν. Ὅσοι δὲ
« μὴ ἐρῶντες ἔτυχον ἀλλὰ δι᾽ ἀρετὴν ἔπραξαν ὧν ἐδέοντο,
« οὐκ ἂν τοῖς συνοῦσι φθονοῖεν, ἀλλὰ τοὺς μὴ ἐθέλοντας

b 2 τῆς ἐπιθυμίας : τῆς πλησμονῆς (uel ἀποπληρώσεως ci. Herwerden) τῆς ἐπ. Vollgr. || 4 ἀναγκαῖόν ἐστιν : -αῖον ἔστιν ὅτ᾽ Vollgr. || 5 τῳ T² (acc. offudit) : τῷ TW || 8 ἂν Hirschig : om. codd. Thomps. || **c** 1 ποιεῖ : -ῇ W || ἄν σοι : δή σοὶ Schanz σοι Vollgr. || 2 βλάβην : β. ἂν B et, exc. Thomps., omnes || ἂν pri. (et Hermi.) : δὴ Schanz Vollgr. || ἂν alt. : om. TW Hermi. || 3 αὐτούς ἐστι : -ιν αὐ. Hermi. || 4 αὐτῶν : αὐ. BW || τὰς : τῆς corr. Ven. 184 (E) || 5 τῶν ἐρωμένων : τὸν ἐρώμενον Heindorf || ἀποτρέπουσιν : -σι TW || 6 κεκτημένους : ἐκτη. Herwerden Vollgr. || **d** 2 ἀπεχθέσθαί σε τούτοις ci. Stallb. : ἀπέχθεσθαί σε τ. T Thomps. ἀπέχθ. σοι τ. W ἀπέχεσθαί σε τ. B ἀπέχε. σε τούτων auct. Blass Vollgr. || 3 ἐὰν : ἂν TW || σεαυτοῦ : σαυτοῦ T (σαὐ.) W Vollgr. || 6 ἐθέλοντας : ἐθ. συνεῖναι dubit. ci. Herwerden.

« que les seconds font fi de lui, alors que dans ton commerce
e « avec les autres il trouve son profit. J'en conclus que celui-« là te donne bien plus d'espoir de voir l'amitié naître de la « réalisation de ses vœux, à la place de l'inimitié.

« Il y a plus : parmi ceux qui aiment, beaucoup commen-« cent par faire du corps l'objet de leur désir sans connaître « le naturel de l'aimé, sans s'être mis au courant de ce « qu'est d'autre part sa situation personnelle ; par suite ils « ne peuvent être certains qu'ils tiendront encore à cette
233 « amitié le jour où leur désir aura pris fin. Mais chez ceux « qui n'aiment pas il y a eu, pour commencer, une mutuelle « amitié, avant même qu'ils aient réalisé leur dessein ; ainsi « il n'est pas vraisemblable que la satisfaction qu'ils en « auront ressentie fasse diminuer cette amitié ; que, bien « plutôt, elle subsistera comme un gage de ce que promet « l'avenir. Il y a plus : il t'appartient d'acquérir, en me « cédant, une valeur plus haute qu'en cédant à un amou-« reux. Ces gens-là en effet vont jusqu'à louer chez l'aimé « paroles et actions, même à l'encontre de ce qui est le meil-« leur, en partie dans la crainte de se faire détester, en par-
b « tie aussi parce que le désir a pour effet de corrompre en « eux le jugement ; car voici de quelle sorte sont les effets « que manifeste l'amour : une malchance qui pour le reste « des hommes n'est pas motif à se chagriner, il la leur fait « tenir pour une affliction ; une bonne chance qui ne mérite « même pas qu'on se réjouisse, il les contraint d'y trouver « matière à louange de leur part. J'en conclus que c'est la « pitié, beaucoup plus que l'envie, qui convient à l'égard de « ceux qui sont aimés ! Si en revanche tu me cèdes, d'abord « ce n'est pas à servir la jouissance présente que tendra mon « commerce avec toi, mais encore à servir ton intérêt dans
c « l'avenir ; sans me laisser subjuguer par l'amour, mais en « me dominant moi-même [1] ; sans me laisser non plus empor-

1. L'amant sans amour se domine, tandis qu'un authentique amoureux en est incapable (cf. 231 d, 232 a) ; c'est en effet son amour qui le domine. Il y a là une sorte de doublet du mot qu'on prête au vieil Aristippe, le protagoniste de la morale du plaisir : « Je possède Laïs, je n'en suis pas possédé ! » Ainsi, ce que le discours entreprend de prouver par cette fiction d'un désir sans émotion, c'est que celui-ci, loin d'abolir l'exercice de l'intelligence, le favorise au

« μισοῖεν, ἡγούμενοι ὑπ' ἐκείνων μὲν ὑπερορᾶσθαι, ὑπὸ
« τῶν συνόντων δὲ ὠφελεῖσθαι. Ὥστε πολὺ πλείων ἐλπὶς e
« φιλίαν αὐτοῖς ἐκ τοῦ πράγματος ἢ ἔχθραν γενήσεσθαι.
« Καὶ μὲν δὴ τῶν μὲν ἐρώντων πολλοὶ πρότερον τοῦ
« σώματος ἐπεθύμησαν ἢ τὸν τρόπον ἔγνωσαν καὶ τῶν
« ἄλλων οἰκείων ἔμπειροι ἐγένοντο, ὥστε ἄδηλον αὐτοῖς εἰ
« ἔτι τότε βουλήσονται φίλοι εἶναι ἐπειδὰν τῆς ἐπι-
« θυμίας παύσωνται· τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν, οἳ καὶ πρότερον 233
« ἀλλήλοις φίλοι ὄντες ταῦτα ἔπραξαν, οὐκ ἐξ ὧν ἂν εὖ
« πάθωσι ταῦτα εἰκὸς ἐλάττω τὴν φιλίαν αὐτοῖς ποιῆσαι,
« ἀλλὰ ταῦτα μνημεῖα καταλειφθῆναι τῶν μελλόντων
« ἔσεσθαι. Καὶ μὲν δὴ βελτίονί σοι προσήκει γενέσθαι,
« ἐμοὶ πειθομένῳ ἢ ἐραστῇ. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ καὶ παρὰ τὸ
« βέλτιστον τά τε λεγόμενα καὶ τὰ πραττόμενα ἐπαι-
« νοῦσιν, τὰ μὲν δεδιότες μὴ ἀπέχθωνται, τὰ δὲ καὶ αὐτοὶ
« χεῖρον διὰ τὴν ἐπιθυμίαν γιγνώσκοντες· τοιαῦτα γὰρ b
« ὁ ἔρως ἐπιδείκνυται· δυστυχοῦντας μέν, ἃ μὴ λύπην
« τοῖς ἄλλοις παρέχει ἀνιαρὰ ποιεῖ νομίζειν· εὐτυχοῦντας
« δέ, καὶ τὰ μὴ ἡδονῆς ἄξια παρ' ἐκείνων ἐπαίνου ἀναγ-
« κάζει τυγχάνειν. Ὥστε πολὺ μᾶλλον ἐλεεῖν τοῖς ἐρω-
« μένοις ἢ ζηλοῦν αὐτοὺς προσήκει. Ἐὰν δέ μοι πείθῃ,
« πρῶτον μὲν οὐ τὴν παροῦσαν ἡδονὴν θεραπεύων συνέ-
« σομαί σοι ἀλλὰ καὶ τὴν μέλλουσαν ὠφέλειαν ἔσεσθαι, c
« οὐχ ὑπ' ἔρωτος ἡττώμενος ἀλλ' ἐμαυτοῦ κρατῶν, οὐδὲ

d 7 ὑπ' : σ' ὑπ' Heindorf Schanz Vollgr. || **e** 2 γενήσεσθαι : γενέσθαι TW Burnet || 5 αὐτοῖς εἰ ἔστι : εἰ ἔ. αὐ. TW Hermi. εἰ ἔτι (om. αὐ.) Hermann Schanz Vollgr. || 6 τότε : om. B Schanz Vollgr. || **233 a** 3 πάθωσι : -σιν T || ταῦτα : om. Vollgr. || 4 μνημεῖα : σημεῖα Heindorf || 7 ἐπαινοῦσιν : -σι W Stob. || **b** 2 ἐπιδείκνυται (et Stob.) : ἀποδείκνυσιν Badham Vollgr. || 3 ποιεῖ (et Stob.) : -εῖν W || 5 τοῖς ἐρωμένοις (et Stob.) : τοὺς -νους Ven. 184 (E) uulg. Schanz Vollgr. τοῦ -νου Badham del. Ast || 6 αὐτοὺς (et Stob.) : -οῖς TW || δέ μοι : δ' ἐμοὶ Ven. 184 et, exc. Burnet, omnes || πείθῃ : πί. Herwerden Vollgr. || 7 οὐ : οὐ μόνον iidem || θεραπεύων : θηρεύων auct. Naber Vollgr. || **c** 1 ὠφέλειαν : ὠφελίαν exc. Thomps. omnes.

« ter par de faibles motifs à une forte inimitié, mais sur des
« raisons graves lent à concevoir une légère irritation, pour
« les fautes involontaires ayant de l'indulgence et, celles qui
« sont volontaires, m'efforçant de les conjurer : ne sont-ce
« pas là des indices d'une amitié qui vivra longtemps? Si
« cette idée pourtant a bien pu te venir, qu'il n'est pas pos-
« sible à une amitié forte de se former s'il ne se trouve pas
d « quelqu'un qui aime d'amour, il te faut alors réfléchir que,
« ni nos fils ne nous importeraient guère ni, sans doute, nos
« pères et nos mères, ni nous n'aurions d'amis fidèles, puisque
« ce n'est pas dans une passion de cette sorte que ces attache-
« ments ont leur principe, mais dans des convenances d'un
« ordre différent.

« Autre chose : si c'est à ceux dont la requête est la plus
« pressante qu'on doit accorder ses faveurs, alors ce n'est
« pas non plus, par ailleurs, à ceux qui valent le plus
« qu'il convient de faire du bien, mais à ceux qui sont le
« plus dénués : puisqu'en effet ils auront été débarrassés des
« maux les plus grands, infinie sera leur gratitude envers vous !
e « Il y a plus encore : aux festins privés ce ne sont pas les
« amis qui mériteront d'être invités, mais les mendiants et
« ceux qui aspirent à se gorger : ne sont-ils pas, eux aussi,
« gens tout prêts à marquer de la tendresse, à faire cortège,
« à se rendre à votre porte, à ressentir une joie sans bornes,
« à avoir envers vous la gratitude la plus vive, à vous sou-
« haiter abondance de biens ! Mais non : ce qui probablement
« convient, ce n'est pas d'accorder ses faveurs à ceux dont la
« requête est véhémente, mais à ceux qui sont le plus à même
« d'acquitter une dette de gratitude ; ce n'est pas non plus
« à ceux qui se contentent d'aimer, mais à ceux qui méritent
234 « l'affaire ; ce ne sont pas davantage tous ceux pour qui la
« fleur de ta jeunesse doit être objet de jouissance, mais qui-
« conque te donnera, quand tu seras devenu vieux, part à
« ses biens ; pas davantage ceux qui, l'affaire faite, aimeront
« à se faire valoir auprès des autres, mais quiconque par
« pudeur s'en taira à tout le monde ; pas davantage à ceux
« dont le zèle est de courte durée, mais à ceux dont l'amitié

contraire et que, supposant le mérite moral chez le poursuivant, il est pour l'autre, si ce dernier cède par raison, un instrument de culture morale (231 d ; 232 a, d ; 233 ab, d ; 234 b). A cet égard, quelles

« διὰ σμικρὰ ἰσχυρὰν ἔχθραν ἀναιρούμενος ἀλλὰ διὰ μεγάλα
« βραδέως ὀλίγην ὀργὴν ποιούμενος, τῶν μὲν ἀκουσίων
« συγγνώμην ἔχων, τὰ δὲ ἑκούσια πειρώμενος ἀποτρέπειν·
« ταῦτα γάρ ἐστι φιλίας πολὺν χρόνον ἐσομένης τεκμήρια.
« Εἰ δ' ἄρα σοι τοῦτο παρέστηκεν ὡς οὐχ οἷόν τε ἰσχυρὰν
« φιλίαν γενέσθαι ἐὰν μή τις ἐρῶν τυγχάνῃ, ἐνθυμεῖσθαι
« χρὴ ὅτι οὔτ' ἂν τοὺς υἱεῖς περὶ πολλοῦ ἐποιούμεθα, d
« οὔτ' ἂν τοὺς πατέρας καὶ τὰς μητέρας, οὔτ' ἂν πιστοὺς
« φίλους ἐκεκτήμεθα, οἳ οὐκ ἐξ ἐπιθυμίας τοιαύτης γεγό-
« νασιν ἀλλ' ἐξ ἑτέρων ἐπιτηδευμάτων.

« Ἔτι δέ, εἰ χρὴ τοῖς δεομένοις μάλιστα χαρίζεσθαι,
« προσήκει καί, τοῖς ἄλλοις, μὴ τοὺς βελτίστους ἀλλὰ
« τοὺς ἀπορωτάτους εὖ ποιεῖν· μεγίστων γὰρ ἀπαλλα-
« γέντες κακῶν, πλείστην χάριν αὐτοῖς εἴσονται. Καὶ μὲν
« δὴ καὶ ἐν ταῖς ἰδίαις δαπάναις, οὐ τοὺς φίλους ἄξιον e
« παρακαλεῖν ἀλλὰ τοὺς προσαιτοῦντας καὶ τοὺς δεομένους
« πλησμονῆς· ἐκεῖνοι γὰρ καὶ ἀγαπήσουσιν, καὶ ἀκολου-
« θήσουσιν, καὶ ἐπὶ τὰς θύρας ἥξουσι, καὶ μάλιστα ἡσθή-
« σονται καὶ οὐκ ἐλαχίστην χάριν εἴσονται καὶ πολλὰ
« ἀγαθὰ αὐτοῖς εὔξονται. Ἀλλ' ἴσως προσήκει, οὐ τοῖς
« σφόδρα δεομένοις χαρίζεσθαι ἀλλὰ τοῖς μάλιστα ἀπο-
« δοῦναι χάριν δυναμένοις· οὐδὲ τοῖς ἐρῶσι μόνον, ἀλλὰ
« τοῖς τοῦ πράγματος ἀξίοις· οὐδὲ ὅσοι τῆς σῆς ὥρας 234
« ἀπολαύσονται, ἀλλ' οἵτινες πρεσβυτέρῳ γενομένῳ τῶν
« σφετέρων ἀγαθῶν μεταδώσουσιν· οὐδὲ οἵ, διαπραξάμενοι,
« πρὸς τοὺς ἄλλους φιλοτιμήσονται, ἀλλ' οἵτινες, αἰσχυ-
« νόμενοι, πρὸς ἅπαντας σιωπήσονται· οὐδὲ τοῖς ὀλίγον

d 1 υἱεῖς : ὑεῖς iid. || 6 καὶ τοῖς ἄλλοις : κ. τῶν ἄλλων Ald. Schanz κἂν τοῖς ἄ. Badham κἂν τοῖς ἄ. Vollgr. || 8 μὲν : addub. Bekker del. Vollgr. || **e** 2 προσαιτοῦντας : προσαιρ. Ven. 54 || 3 ἀγαπήσουσιν : -σι W || ἀκολουθήσουσιν : -σι W || 4 ἥξουσιν : -σι W || ἡσθήσονται... 5 εἴσονται : deest in W ubi c. VII lit. in rasura || 8 ἐρῶσι μόνον : προσερ. μ. B προσαιτοῦσι μ. Ast Schanz Burnet προσαιτ. (om. μ.) auct. Herwerden Vollgr. || **234 a** 2 ἀπολαύσονται : μόνον ἀπ. Vollgr. || γενομένῳ B[2] rec. (ex οι fec. ω) : γενόμενοι B.

« vivra sans changer d'un bout à l'autre de l'existence ; pas
« davantage quiconque, quand sa passion aura pris fin,
« cherchera à l'inimitié de mauvaises raisons, mais ceux
« pour qui, quand il en sera pour toi fini de ta fleur, ce sera
b « le moment de faire montre de ce qu'est leur propre mérite.
« Toi, donc, garde le souvenir de mes paroles ; réfléchis à
« ce point, que ceux qui aiment reçoivent de leurs amis des
« représentations sur le mal qu'il y a dans une telle pratique
« et que, au contraire, ceux qui n'aiment pas ne s'entendent
« jamais reprocher par personne de leur famille d'être ainsi
« conduits à mal consulter leur intérêt personnel.

« Probablement me demanderas-tu enfin si c'est indi-
« stinctement à quiconque n'aime pas que je te conseille d'ac-
« corder tes faveurs. Pour ma part, je pense que l'homme
« qui aime ne t'engagerait pas davantage à avoir cette pen-
« sée à l'égard, indistinctement, de ceux qui aiment : pour
c « qui fait bien son compte, cela ne mériterait pas gratitude
« égale et, pour toi qui souhaites que les autres n'en sachent
« rien, ce ne serait pas pareillement possible. Or il ne faut
« pas que de cela rien provienne qui soit dommage, mais,
« au contraire, de l'utilité pour tous les deux. Quant à moi,
« j'estime qu'il suffit de ce que je t'ai dit. Si tu as pourtant
« regret de quelque omission qu'à ton jugement j'aurais
« commise, interroge ! »

Comment trouves-tu ce discours, Socrate ? N'est-ce pas, à tous les égards, une merveille d'éloquence, et spécialement pour le vocabulaire [1] ?

que soient les différences de forme et de fond, il y a quelque analogie entre ce réquisitoire purement fictif contre la passion et la franche apologie de l'amour dorien par le Pausanias du *Banquet*.

1. Il suffit de lire le discours de Lysias pour en sentir la monotone sécheresse. C'est justement ce que Socrate observera un peu plus loin (235 a) et, avec plus d'insistance encore, 263 c-264 e. Ce que Phèdre, lui, y juge spécialement admirable, c'est ce qu'on a appelé de notre temps une « écriture artiste », une sorte de ciselure verbale, s'accommodant de la plus pauvre matière. Voilà ce que lui concède en effet Socrate (234 e) : la langue de Lysias est *claire* et *précise,* chaque mot y est soigneusement travaillé *sur le tour* : clarté sans force, sèche précision, virtuosité toute mécanique.

« χρόνον σπουδάζουσιν, ἀλλὰ τοῖς ὁμοίως διὰ παντὸς τοῦ
« βίου φίλοις ἐσομένοις· οὐδὲ οἵτινες, παυόμενοι τῆς
« ἐπιθυμίας, ἔχθρας πρόφασιν ζητήσουσιν, ἀλλ' οἵ, παυ-
« σαμένου τῆς ὥρας, τότε τὴν αὑτῶν ἀρετὴν ἐπιδείξονται. b
« Σὺ οὖν τῶν τε εἰρημένων μέμνησο καὶ ἐκεῖνο ἐνθυμοῦ,
« ὅτι τοὺς μὲν ἐρῶντας οἱ φίλοι νουθετοῦσιν ὡς ὄντος
« κακοῦ τοῦ ἐπιτηδεύματος, τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν οὐδεὶς
« πώποτε τῶν οἰκείων ἐμέμψατο ὡς διὰ τοῦτο κακῶς
« βουλευομένοις περὶ ἑαυτῶν.

« Ἴσως ἂν οὖν ἔροιό με εἰ ἅπασί σοι παραινῶ τοῖς μὴ
« ἐρῶσι χαρίζεσθαι. Ἐγὼ μὲν οἶμαι οὐδ' ἂν τὸν ἐρῶντα
« πρὸς ἅπαντάς σε κελεύειν τοὺς ἐρῶντας ταύτην ἔχειν
« τὴν διάνοιαν· οὔτε γὰρ τῷ λόγῳ λαμβάνοντι χάριτος c
« ἴσης ἄξιον, οὔτε σοὶ βουλομένῳ τοὺς ἄλλους λανθάνειν
« ὁμοίως δυνατόν· δεῖ δὲ βλάβην μὲν ἀπ' αὐτοῦ μηδεμίαν,
« ὠφέλειαν δὲ ἀμφοῖν γίγνεσθαι. Ἐγὼ μὲν οὖν ἱκανά μοι
« νομίζω τὰ εἰρημένα· εἰ δέ τι σὺ ποθεῖς, ἡγούμενος παρα-
« λελεῖφθαι, ἐρώτα. »

Τί σοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες, ὁ λόγος ; Οὐχ ὑπερφυῶς τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν εἰρῆσθαι ;

a 6 σπουδάζουσιν : σπουδάσ. ci. Stephan. *colent* Ficin. -σόμενοις auct. Herwerden Vollgr. -δαίοισιν dubit. ci. Schanz || 8 παυσαμένου G. Hermann : -σαμένοις Winckelm. Schanz Vollgr. -σαμένῳ et postea ἀπολαυσάμενοι Heindorf -σάμενοι codd. Thomps. -σαμένης Ast 1829 (cf. -ομένης Laur. 2643) Stallb. πασάμενοι Ast 1810 ἐπαυράμ. Böckh alia alii || **b** 1 αὑτῶν : αὐ. T? W || 3 ὄντος κακοῦ : κ. ὄν. Hermi. || 7 ἂν οὖν : μὲν οὖν B Thomps. Vollgr. || ἅπασί : -σιν B || 8 ἐρῶσι : -σιν T || μὲν B reuera (et Hermi.) : δὲ T reuera W || 9 πρὸς ἅπαντάς : προσάπαντά sic W || **c** 1 τῷ λόγῳ λαμβάνοντι : τῷ λαμβ. T Schanz Burnet τῷ γ' οὕτω λαμβ. Badham αὐτῷ οὕ. λαμβ. Herwerden τῷ οὕ. λαμβ. Vollgr. τῷ πολλοστῷ Madvig || 2 ἴσης : οισης B οἴσεις W (cf. Alline *Hist. du texte de P.* 240) || 3 δεῖ : αἰεὶ B || ἀπ' : ἐπ' TW || 4 ὠφέλειαν : -ελίαν T et, exc. Thomps., omnes || 5 δέ τι : δ' ἔτι τι Heindorf Schanz Burnet δ' ἔτι Vollgr. || σὺ ποθεῖς Ven. 189 : σὺ ὑποθῇς BW et -θεις T σὺ ποθεῖς τι Vollgr. σὺ ἐπιπ. Ast || 6 ἐρώτα : ἔρωτα B sed acc. rec. manu.

d Socrate. — Disons mieux, cela tient du divin, mon camarade, au point que j'en suis tout étourdi ! Et cette impression, c'est à toi, Phèdre, que je la dois : j'avais les yeux sur toi et, pendant ta lecture, tu me semblais tout illuminé par ce discours et, vois-tu, dans la conviction qu'à ces sortes de choses tu t'entends mieux que moi, je me mettais à ta suite, et, m'y étant mis, je suis avec toi entré dans la bacchanale[1], oui avec toi, tête divine !

Phèdre. — Allons bon ! C'est comme cela, alors, que tu trouves bon de plaisanter ?

Socrate. — Ainsi je te fais l'effet de plaisanter et de n'être pas sérieux !

e Phèdre. — Point du tout, Socrate. Mais la vérité vraie, dis-la moi, au nom du Zeus de l'Amitié[2] : penses-tu qu'il puisse y avoir en Grèce un autre homme capable de prononcer sur le même sujet un second discours qui ait plus d'élévation et d'abondance ?

Critiques de Socrate.

Socrate. — Eh quoi ! est-ce aussi notre devoir, à moi comme à toi, de louer le discours, de ce que l'auteur y a dit les choses qu'il fallait[3] ? et non pas plutôt, de ceci seulement que sa langue est nette et précise et chaque mot exactement fait au tour ? Si nous avons en effet ce devoir, c'est bien à cause de toi qu'il faudra le reconnaître ; car, à moi du moins, en raison de ma nullité l'idée ne m'en était point venue !
235 C'est que, seule, la rhétorique du morceau avait attiré mon attention, et, pour ce qui est de l'autre point, non, pensais-je, Lysias lui-même ne pense pas y avoir satisfait. En somme, mon sentiment à moi, Phèdre, c'est, sauf objection de ta part, qu'il dit les mêmes choses deux et trois fois, comme si, pour rester dans le sujet, son éloquence était passablement à court de matière, ou que, peut-être bien, une question de ce genre fût pour lui sans aucun intérêt. Il me faisait dès lors l'effet d'un jouvenceau qui s'évertue à faire montre du talent qu'il a, en disant les mêmes choses comme ceci et puis comme cela, de les exprimer en perfection d'une façon comme de l'autre.

1. Le délire corybantique de tout à l'heure (cf. p. 3, n. 3).
2. Phèdre a besoin d'être confirmé dans la ferveur de sa foi.
3. C'est un point que Socrate développera 235 e sq.

ΣΩ. Δαιμονίως μὲν οὖν, ὦ ἑταῖρε, ὥστε με ἐκπλαγῆναι. d
Καὶ τοῦτο ἐγὼ ἔπαθον διὰ σέ, ὦ Φαῖδρε, πρὸς σὲ ἀπο-
βλέπων, ὅτι ἐμοὶ ἐδόκεις γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου μεταξὺ
ἀναγιγνώσκων· ἡγούμενος γὰρ σὲ μᾶλλον ἢ ἐμὲ ἐπαΐειν
περὶ τῶν τοιούτων, σοὶ εἱπόμην, καὶ ἑπόμενος συνεβάκχευσα
μετὰ σοῦ, τῆς θείας κεφαλῆς.

ΦΑΙ. Εἶεν· οὕτω δὴ δοκεῖ παίζειν ;

ΣΩ. Δοκῶ γάρ σοι παίζειν καὶ οὐχὶ ἐσπουδακέναι ;

ΦΑΙ. Μηδαμῶς, ὦ Σώκρατες· ἀλλ' ὡς ἀληθῶς εἰπὲ πρὸς e
Διὸς Φιλίου, οἴει ἄν τινα ἔχειν εἰπεῖν ἄλλον τῶν Ἑλλήνων
ἕτερα, τούτων μείζω καὶ πλείω, περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος ;

ΣΩ. Τί δέ ; Καὶ ταύτῃ δεῖ ὑπ' ἐμοῦ τε καὶ σοῦ τὸν
λόγον ἐπαινεθῆναι, ὡς τὰ δέοντα εἰρηκότος τοῦ ποιητοῦ ;
ἀλλ' οὐκ ἐκείνῃ μόνον, ὅτι σαφῆ καὶ στρογγύλα, καὶ ἀκρι-
βῶς ἕκαστα τῶν ὀνομάτων ἀποτετόρνευται ; Εἰ γὰρ δεῖ,
συγχωρητέον χάριν σήν, ἐπεὶ ἐμέ γε ἔλαθεν ὑπὸ τῆς ἐμῆς
οὐδενίας. Τῷ γὰρ ῥητορικῷ αὐτοῦ μόνῳ τὸν νοῦν προσ- 235
εἶχον· τοῦτο δὲ οὐδὲ αὐτὸν ᾤμην Λυσίαν οἴεσθαι ἱκανὸν
εἶναι. Καὶ οὖν μοι ἔδοξεν, ὦ Φαῖδρε, εἰ μή τι σὺ ἄλλο
λέγεις, δὶς καὶ τρὶς τὰ αὐτὰ εἰρηκέναι, ὡς οὐ πάνυ εὐπορῶν
τοῦ πολλὰ λέγειν περὶ τοῦ αὐτοῦ, ἢ ἴσως οὐδὲν αὐτῷ
μέλον τοῦ τοιούτου· καὶ ἐφαίνετο δή μοι νεανιεύεσθαι
ἐπιδεικνύμενος ὡς οἷός τε ὤν, ταὐτὰ ἑτέρως τε καὶ ἑτέρως
λέγων, ἀμφοτέρως εἰπεῖν ἄριστα.

d 3 ἐδόκεις B^2 (ε s. u. fors. pr. manu) : δοκεῖς B || γάνυσθαι : γάνν. W (cf. Schanz *Proleg.* § 3) || 7 δοκεῖ : δὴ B δεῖ Schanz || **e** 1 μηδαμῶς : μ. γ' auct. Naber Vollgr. || 3 τούτων μείζω : μ. τ. T τ. ἄμεινω Naber Richards || πλείω : ante καὶ μ. Hermi. || 6 σαφῆ καὶ στρογγύλα : -ῶς κ. -ως Plut. || καὶ ἀκριβῶς : om. Plut. et fors. Hermi. del. Vollgr. καὶ addubit. Badham || 7 ἕκαστα τῶν ὀνομάτων : τ. ὀν. ... ἕκαστον Plut. || ἀποτετόρνευται (et Plut.) : -νωται TW -τορνευμένα Badham || **235 a** 1 οὐδενίας : -νείας BT^2W^2 (ει s. u.) || 2 οὐδὲ αὐτὸν ᾤμην ... οἴεσθαι : ἂν add. ante αὐτὸν Burnet, ante ᾤμην ci. Thomps., post οἴεσθαι Ast || 3 καὶ οὖν Hermann : κ. δὴ οὖν Stephan. Thomps. κ. δὴ καὶ οὖν Heindorf δικαιοῦν B δίκαιοῦν B δίκαιον οὖν TW || 4 λέγεις : -γῃς B || 7 ταὐτὰ Heindorf : ταῦ. codd.

b Phèdre. — Ce que tu dis là, Socrate, ne signifie rien ! Voici en effet quelle est justement la qualité, et même la qualité maîtresse, du discours : entre les éléments du sujet qui valaient la peine d'être exprimés, il n'en a laissé aucun de côté ! J'en conclus qu'en comparaison du langage de notre homme, il n'y a personne qui soit capable d'en tenir un autre, ayant plus d'abondance et de plus de valeur.

Autres idées sur l'amour.

Socrate. — Voilà quelque chose qu'il ne me sera plus possible, à moi, de te concéder ! L'Antiquité, sache-le, compte des Sages, hommes aussi bien que femmes, qui ont traité de ces matières, oralement ou par écrit. Ils me confondront si, pour l'amour de toi, je me range à ton avis !

c Phèdre. — Qui sont-ils, dis ! où donc as-tu entendu un langage supérieur à celui-là ?

Socrate. — Pour l'instant, ma foi, je ne suis pas à même, comme cela, de te renseigner ! Ce qui est clair, c'est que j'en ai entendu : la belle Sapho ? le sage Anacréon ? ou même quelque prosateur ? Sais-tu donc ce qui me le fait supposer ? Une mystérieuse plénitude de l'âme me donne, divin Phèdre, le sentiment d'être en état, s'il le faut, de soutenir ici le parallèle en termes différents, sans demeurer en-dessous ! Or ce n'est point, en tout cas, de mon propre fonds que me viennent ces idées-là : j'en ai la certitude, conscient que je suis de mon incompétence. Reste donc, voilà mon avis, que
d c'est à des sources étrangères, ne sais d'où, que par l'oreille je me suis empli, à la façon d'une cruche ! Mais une fâcheuse paresse d'esprit m'empêche de même me rappeler et dans quelles conditions et par quelles personnes j'ai ouï dire ces choses-là.

Phèdre. — Ah ! le plus généreux des hommes, tu ne pouvais mieux t'exprimer : de quelles personnes tu l'as ouï dire, dans quelles conditions, tu n'as pas en effet à m'en parler même si je t'en prie, pourvu que tu fasses ce que justement tu dis. En parallèle à ce qu'il y a dans le cahier, tu t'es engagé à parler différemment, à la fois mieux et avec non moins d'abondance, sans t'en inspirer. De mon côté, envers toi je m'engage, pareil aux neuf Archontes, à faire offrande à Delphes d'une image en or, grandeur naturelle, non pas de
e moi seulement, mais aussi de toi !

ΦΑΙ. Οὐδὲν λέγεις, ὦ Σώκρατες· αὐτὸ γὰρ τοῦτο, καὶ b
μάλιστα, ὁ λόγος ἔχει· τῶν γὰρ ἐνόντων ἀξίως ῥηθῆναι
ἐν τῷ πράγματι οὐδὲν παραλέλοιπεν. Ὥστε, παρὰ τὰ
ἐκείνῳ εἰρημένα, μηδέν' ἂν ποτε δύνασθαι εἰπεῖν ἄλλα
πλείω καὶ πλείονος ἄξια.

ΣΩ. Τοῦτο ἐγώ σοι οὐκέτι οἷός τ' ἔσομαι πιθέσθαι.
Παλαιοὶ γὰρ καὶ σοφοὶ ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες, περὶ αὐτῶν
εἰρηκότες καὶ γεγραφότες, ἐξελέγξουσί με ἐάν, σοι χαριζό-
μενος, συγχωρῶ.

ΦΑΙ. Τίνες οὗτοι, καὶ ποῦ σὺ βελτίω τούτων ἀκήκοας; c

ΣΩ. Νῦν μὲν οὕτως οὐκ ἔχω εἰπεῖν. Δῆλον δὲ ὅτι τινῶν
ἀκήκοα, ἤ που Σαπφοῦς τῆς καλῆς ἢ Ἀνακρέοντος τοῦ
σοφοῦ ἢ καὶ συγγραφέων τινῶν. Πόθεν δὴ τεκμαιρόμενος
λέγω; πλῆρές πως, ὦ δαιμόνιε, τὸ στῆθος ἔχων, αἰσθά-
νομαι παρὰ ταῦτα ἂν ἔχειν εἰπεῖν ἕτερα μὴ χείρω· ὅτι μὲν
οὖν παρά γε ἐμαυτοῦ οὐδὲν αὐτῶν ἐννενόηκα, εὖ οἶδα,
συνειδὼς ἐμαυτῷ ἀμαθίαν. Λείπεται δή, οἶμαι, ἐξ ἀλλοτρίων
ποθὲν ναμάτων διὰ τῆς ἀκοῆς πεπληρῶσθαί με, δίκην d
ἀγγείου. Ὑπὸ δὲ νωθείας αὖ καὶ αὐτὸ τοῦτο ἐπιλέλησμαι,
ὅπως τε καὶ ὧντινων ἤκουσα.

ΦΑΙ. Ἀλλ', ὦ γενναιότατε, κάλλιστα εἴρηκας· σὺ γὰρ
ἐμοὶ ὧντινων μὲν καὶ ὅπως ἤκουσας, μηδ' ἂν κελεύω εἴπῃς·
τοῦτο δὲ αὐτὸ ὃ λέγεις ποίησον. Τῶν ἐν τῷ βιβλίῳ βελτίω
τε καὶ μὴ ἐλάττω ἕτερα ὑπέσχησαι εἰπεῖν, τούτων ἀπεχό-
μενος· καί σοι ἐγώ, ὥσπερ οἱ ἐννέα ἄρχοντες, ὑπισχνοῦμαι
χρυσῆν εἰκόνα ἰσομέτρητον εἰς Δελφοὺς ἀναθήσειν, οὐ
μόνον ἐμαυτοῦ ἀλλὰ καὶ σήν. e

b 2 ἀξίως : ἀξίων Madvig Schanz Vollgr. || 4 μηδέν' ἂν Ald. : μηδ' ἂν ἕνα Hermi. μηδ' ἂν T² (i. m.) μηδένα codd. || 6 τ' : γε T γ' W || πιθέσθαι : πείθ. TW Thomps. || **c** 2 εἰπεῖν : fors. σοι εἰπ. Hermi. || 3 ἢ pr. : ἦ B || 4 δὴ : δὲ Heindorf Vollgr. || 5 πως (et Hermi.[1]) : περ Ald. || **d** 3 ὅπως : ὅπου Herwerden || 7 ἕτερα ὑπέσχησαι εἰπεῖν Burnet : ἑτέρα ὑποσχέσει εἰ. codd. ἕτ. ὑπόσχες εἰ. Wex om. εἰ. Badham Thomps. ἕτ. ὑποσχέθητι εἰ. Stephan. Vollgr. ἕτ. ὑπόσθητι εἰ. ci. Stallb. ἕτ. ἐπιχείρει εἰ. Schanz alia alii.

Socrate. — Comme c'est amical de ta part, Phèdre ! Et quelle nature d'or tu es en vérité, si tu te figures qu'à mon avis Lysias a totalement manqué son affaire et que par suite il est possible, point par point, de parler toujours autrement qu'il n'a fait : voilà qui n'arriverait même pas, je crois, au plus médiocre des écrivains ! Tiens, prenons le sujet du discours : avec cette thèse qu'il faut accorder ses faveurs à celui qui n'aime pas plutôt qu'à celui qui aime, qui crois-tu capable, s'il renonce à célébrer la prudence du premier, à
236 blâmer l'imprudence du second — développements qui à tout prendre s'imposent —, de trouver après cela quelque chose encore à dire ? De pareils thèmes, je crois au contraire qu'il y a lieu de les passer à l'orateur, de les lui pardonner, et que, pour tout ce qui est du même genre, ce n'est pas l'invention, c'est plutôt l'arrangement, qu'il y a lieu de louer ; tandis que, pour ce qui ne s'impose pas et dont l'invention est difficile, c'est, outre l'arrangement, l'invention qui est à louer.

Phèdre oblige Socrate à traiter le thème de Lysias.

Phèdre. — Je me rends à ces considérations ; il y a en effet du bon, à mon avis, dans ce que tu viens de dire. Voici donc ce que pour ma part je ferai : que
b l'homme amoureux est plus malade que celui qui n'aime pas, telle est la thèse que je te donnerai pour point de départ ; quant au reste, différence du fond, abondance plus grande et plus grande valeur de ton discours comparé à celui-ci, c'est dit : je te veux en pied, or martelé, à Olympie, à côté de l'offrande des Cypsélides [1] !

Socrate. — As-tu, Phèdre, pris la chose au sérieux parce que, en te taquinant, je m'attaquais à tes amours ? Et te figures-tu par suite que, tout de bon, je vais entreprendre, en parallèle avec un personnage de ce talent, de dire du nouveau avec un surcroît de variété ?

Phèdre. — Voilà en vérité, mon cher, où t'attend la pareille et tu y es venu te faire prendre ! Tu n'as plus qu'à
c parler et à t'en tirer comme tu pourras. Évitons d'en être réduits à faire des comédiens le piètre métier, en échangeant

1. Les descendants de Cypsélus, père de Périandre, le fameux tyran de Corinthe et l'un des Sept Sages. Sur cette offrande, on ne s'accorde pas mieux que sur celle des neuf Archontes (235 de).

ΣΩ. Φίλτατος εἶ καὶ ὡς ἀληθῶς χρυσοῦς, ὦ Φαῖδρε,
εἴ με οἴει λέγειν ὡς Λυσίας τοῦ παντὸς ἡμάρτηκεν καὶ οἷόν
τε δή, παρὰ πάντα ταῦτα, ἄλλα εἰπεῖν· τοῦτο δὲ οἶμαι οὐδ'
ἂν τὸν φαυλότατον παθεῖν συγγραφέα. Αὐτίκα, περὶ οὗ
ὁ λόγος, τίνα οἴει, λέγοντα ὡς χρὴ μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ
ἐρῶντι χαρίζεσθαι, παρέντα τοῦ μὲν τὸ φρόνιμον ἐγκω-
μιάζειν, τοῦ δὲ τὸ ἄφρον ψέγειν, ἀναγκαῖα γοῦν ὄντα, 236
εἶτ' ἄλλ' ἄττα ἕξειν λέγειν; Ἀλλ' οἶμαι τὰ μὲν τοιαῦτα
ἐατέα καὶ συγγνωστέα λέγοντι· καὶ τῶν μὲν τοιούτων οὐ
τὴν εὕρεσιν, ἀλλὰ τὴν διάθεσιν, ἐπαινετέον, τῶν δὲ μὴ
ἀναγκαίων τε καὶ χαλεπῶν εὑρεῖν, πρὸς τῇ διαθέσει καὶ
τὴν εὕρεσιν.

ΦΑΙ. Συγχωρῶ ὃ λέγεις· μετρίως γάρ μοι δοκεῖς εἰρη-
κέναι. Ποιήσω οὖν καὶ ἐγὼ οὕτω· τὸ μὲν τὸν ἐρῶντα τοῦ
μὴ ἐρῶντος μᾶλλον νοσεῖν δώσω σοι ὑποτίθεσθαι, τῶν δὲ b
λοιπῶν, ἕτερα πλείω καὶ πλείονος ἄξια εἰπὼν τῶνδε, παρὰ
τὸ Κυψελιδῶν ἀνάθημα, σφυρήλατος, ἐν Ὀλυμπίᾳ στάθητι.

ΣΩ. Ἐσπούδακας, ὦ Φαῖδρε, ὅτι σου τῶν παιδικῶν
ἐπελαβόμην, ἐρεσχηλῶν σε, καὶ οἴει δή με ὡς ἀληθῶς ἐπι-
χειρήσειν εἰπεῖν, παρὰ τὴν ἐκείνου σοφίαν, ἕτερόν τι ποι-
κιλώτερον;

ΦΑΙ. Περὶ μὲν τούτου, ὦ φίλε, εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς
ἐλήλυθας. Ῥητέον μὲν γάρ σοι παντὸς μᾶλλον οὕτως ὅπως c
οἷός τε εἶ· ἵνα δὲ μὴ τὸ τῶν κωμῳδῶν φορτικὸν πρᾶγμα
ἀναγκαζώμεθα ποιεῖν, ἀνταποδιδόντες ἀλλήλοις, εὐλαβή-

e 2 φίλτατος : γλυκύτ. Herwerden || 3 ἡμάρτηκεν : διήμαρτεν Hermi. || 4 πάντα ταῦτα : τ. π. T om. πάντα Ven. 54 || οὐδ' ἂν : μηδὲ (om. ἂν) Hermi. || 6 τίνα : τί uulg. || **236 a** 8 οὕτω : -ς et, exc. Schanz, omnes || **b** 2 εἰπὼν τῶνδε : εἰ. τῶνδε Λυσίου T (τῶν δὲ ut uid.) W εἰπόντος Λ. B εἰ. τῶν τοῦ Λ. T² rec. (τοῦ s. u. ad δὲ) εἰ. τῶνδε τῶν Λ. Vahlen εἰ. τῶν Λ. exc. Burnet omnes || 3 στάθητι : ἐστάθη Photi. ἕσταθι auct. Cobet, exc. Burnet, omnes || 5 ἐρεσχηλῶν : -ελῶν T² rec. ut uid. (cf. Schanz *Proleg*. § 4) || **c** 1 ἐλήλυθας : -θα B || 2 ἵνα δὲ : ἵνα BW edd. || φορτικὸν πρᾶγμα : auct. Hartman del. Vollgr. || 3 ἀναγκαζώμεθα : -όμεθα T || εὐλαβήθητί : auct. Cobet secl. Schanz Burnet del. Thomps. Vollgr. (cf. *Notice* p. xxxi n. 2).

mutuellement nos rôles[1] ; donc gare à toi ! et ne va pas, je t'en prie, me réduire à tenir un langage que tu connais : « *O Socrate, si de moi Socrate est ignoré, c'est que j'ai perdu jusqu'à la conscience de ce que je suis !* » et encore : « *il grillait de parler et faisait pourtant des manières* ». Mets-toi bien plutôt dans la tête que nous ne nous en irons pas d'ici que tu n'aies dit ce qu'à t'entendre tu as en l'âme ! Vois, nous
d sommes seul à seul et l'endroit est désert ; or c'est moi qui suis le plus fort et le plus jeune ! C'est tout ; conclus : « *A bon entendeur, salut*[2] ! » Non, non, ne va pas choisir de parler par force plutôt que de bon gré !

SOCRATE. — Mais, bienheureux Phèdre, je vais être ridicule, moi profane, de me mettre dans une improvisation en parallèle, sur le même sujet, avec un auteur accompli !

PHÈDRE. — Sais-tu ce qui en est ? Finis de minauder avec moi : je ne suis pas loin en effet de tenir la formule qui te contraindra à parler...

SOCRATE. — Garde-toi bien alors de la prononcer !

PHÈDRE. — Non pas, je la dis au contraire, et tout de suite ! Ce sera un serment : « Je te le jure... » Ah ! mais, et par
e qui ? quelle divinité choisir ? Tiens, veux-tu ? par le platane que voici ! « Oui, je l'atteste : si, face à l'arbre qui est là, tu ne prononces pas ton discours, jamais aucun autre discours, ni d'aucun orateur, ne te sera par moi ni produit, ni signalé ! »

SOCRATE. — Peste ! Comme tu as bien trouvé, gredin, le secret pour contraindre un homme ami des discours à satisfaire tes exigences !

PHÈDRE. — Qu'as-tu donc à tergiverser ?

SOCRATE. — Non, c'est fini, puisqu'aussi bien tu as fait ce serment : comment serais-je capable en effet de me priver d'un régal pareil[3] ?

237 PHÈDRE. — Alors, parle !

SOCRATE. — Ecoute, sais-tu comment je vais procéder ?

PHÈDRE. — Explique-toi...

SOCRATE. — Je vais m'encapuchonner pour parler, afin

1. Les rôles de 228 a-e sont intervertis : que Socrate montre ce que cache son âme (235 c) comme Phèdre, ce que cachait son manteau.

2. Adaptation d'un vers de Pindare (fr. 71), passé en proverbe.

3. Cette passion maladive de Socrate pour les discours (228 b, 230 de) est pour le dialogue un *motif* fondamental, et Platon ne la

θητι καὶ μὴ βούλου με ἀναγκάσαι λέγειν ἐκεῖνο τὸ « εἰ ἐγώ, ὦ Σώκρατες, Σωκράτην ἀγνοῶ, καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι », καὶ ὅτι « ἐπεθύμει μὲν λέγειν, ἐθρύπτετο δέ ». Ἀλλὰ διανοήθητι ὅτι ἐντεῦθεν οὐκ ἄπιμεν πρὶν ἂν σὺ εἴπῃς ἃ ἔφησθα ἐν τῷ στήθει ἔχειν· ἐσμὲν δὲ μόνω ἐν ἐρημίᾳ, ἰσχυρότερος δ᾽ ἐγὼ καὶ νεώτερος. d
Ἐκ δὲ ἁπάντων τούτων, « ξύνες ὅ τοι λέγω » καὶ μηδαμῶς πρὸς βίαν βουληθῇς μᾶλλον ἢ ἑκὼν λέγειν.

ΣΩ. Ἀλλ᾽, ὦ μακάριε Φαῖδρε, γελοῖος ἔσομαι παρ᾽ ἀγαθὸν ποιητήν, ἰδιώτης, αὐτοσχεδιάζων περὶ τῶν αὐτῶν.

ΦΑΙ. Οἶσθ᾽ ὡς ἔχει; Παῦσαι πρός με καλλωπιζόμενος· σχεδὸν γὰρ ἔχω ὃ εἰπὼν ἀναγκάσω σε λέγειν.

ΣΩ. Μηδαμῶς τοίνυν εἴπῃς.

ΦΑΙ. Οὔκ, ἀλλὰ καὶ δὴ λέγω. Ὁ δέ μοι λόγος ὅρκος ἔσται. « Ὄμνυμι γάρ σοι » τίνα μέντοι, τίνα θεῶν; ἢ βούλει τὴν πλάτανον ταυτηνί; « ἦ μήν, ἐάν μοι μὴ εἴπῃς τὸν e
λόγον ἐναντίον αὐτῆς ταύτης, μηδέποτέ σοι ἕτερον λόγον μηδένα μηδενὸς μήτε ἐπιδείξειν μήτε ἐξαγγελεῖν. »

ΣΩ. Βαβαῖ, ὦ μιαρέ, ὡς εὖ ἀνεῦρες τὴν ἀνάγκην ἀνδρὶ φιλολόγῳ ποιεῖν ὃ ἂν κελεύῃς.

ΦΑΙ. Τί δῆτα ἔχων στρέφει;

ΣΩ. Οὐδὲν ἔτι, ἐπειδὴ σύ γε ταῦτα ὀμώμοκας· πῶς γὰρ ἂν οἷός τ᾽ εἴην τοιαύτης θοίνης ἀπέχεσθαι;

ΦΑΙ. Λέγε δή. 237

ΣΩ. Οἶσθ᾽ οὖν ὡς ποιήσω;

ΦΑΙ. Τοῦ πέρι;

ΣΩ. Ἐγκαλυψάμενος ἐρῶ, ἵνα ὅτι τάχιστα διαδράμω

c 4 εἰ : interpos. pr. manu W || 7 διανοήθητι : -θητε B || **d** 1 μόνω : μ. μὲν TW || 2 ξύνες : σύν. Schanz Burnet || ὅ τοι Schanz : ὅ σοι codd. Thomps. ὅ τιν Cobet || 3 βίαν : βίας BW² (σ s. u. pr. m. ?) || 6 ἔχει : ἔχε auct. Naber Vollgr. || 10 τίνα ... τίνα : τινὰ ... τινὰ codd. sed in ι alt. τινὰ acc. add. T²W² || ἤ : ἦ T η B || **e** 1 ἦ : ἢ B || 3 μηδενὸς μήτε ... μήτε : -νός τ᾽ ... μήτε B μηδενὸς ... μηδ᾽ Hermann || ἐξαγγελεῖν (reuera T) : -γέλλειν BW || 4 ἀνεῦρες : ἀνηῦρες exc. Thomps. omnes ἂν εὗρες B || 6 στρέφει : -φῃ W || **237 a** 4 ἵνα : ἵν᾽ edd.

d'arriver au plus vite au terme de mon discours et d'éviter qu'en te regardant je n'aille, de honte, perdre contenance.

Phèdre. — Pourvu que tu parles, libre à toi, quant au reste, d'agir à ta guise.

II. *Premier discours de Socrate.*

Socrate. — « C'est vous que j'invoque, « Muses à la voix légère [1], que vous « deviez ce surnom à la qualité de votre « chant ou bien à la race musicienne des Ligures ! Prenez « en main, avec moi, la fiction [2] dont me force à discourir le « beau sire que voici, dans l'intention que l'homme dont il
b « est le fidèle, après lui avoir fait déjà apprécier son talent, « le lui fasse apprécier davantage encore !

« Or donc, il y avait une fois un jeune garçon, un ado- « lescent plutôt, doué d'une grande beauté, et celui-ci « avait des amoureux en grand nombre. Mais il y en avait « un qui était un malin : sans avoir pour le garçon moins « d'amour qu'aucun autre, il lui avait donné à croire qu'il « ne l'aimait pas. Un jour même, comme il le sollicitait, « voici précisément ce qu'il lui fit accroire : c'est qu'un « homme qui n'aime pas a plus de droit aux faveurs que « celui qui aime. Et son langage était celui-ci :

« Quel que soit l'objet dont on délibère, un unique point « de départ, mon petit gars, permet de s'en bien tirer : c'est,
c « obligatoirement, de savoir ce qu'est l'objet sur lequel on « délibère ; autrement, c'est forcé, on manque complète- « ment le but [3]. Or un fait qui échappe à la plupart des « hommes, c'est qu'ils ne savent pas, pour chaque chose, « quelle en est l'essence ; ainsi, se figurant le savoir, ils ne « se mettent point en peine d'un accord au point de départ « de la recherche et, à mesure qu'ils y avancent, comme de

lui prête pas ailleurs (cf. p. 3, n. 1). A la vérité, Aristophane fait de lui un maître d'éloquence (*Nuées*, 98-118, 260, 657, 874 sqq), et de même Xénophon (*Mém.* I 2, 31) ; mais, pour des raisons différentes, leurs témoignages sont pareillement suspects.

1. Exactement : *claire* (cf. 230 c 2). J'ai tenté de garder l'allitération avec le nom des *Ligures* qui, selon la légende, étaient si musiciens qu'à la bataille ils réservaient au chant la moitié de leur armée.

2. Imposée à Socrate (236 b), la thèse est en effet sans réalité (cf. 241 e fin et p. 11, 1).

3. Passage capital : si l'on ne s'est pas préalablement *accordé* sur

τὸν λόγον καί, μὴ βλέπων πρὸς σέ, ὑπ' αἰσχύνης διαπορῶμαι.

ΦΑΙ. Λέγε μόνον· τὰ δ' ἄλλα ὅπως βούλει ποίει.

ΣΩ. « Ἄγετε δή, ὦ Μοῦσαι, εἴτε δι' ᾠδῆς εἶδος λίγειαι,
« εἴτε διὰ γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων ταύτην ἔσχετ' ἐπω-
« νυμίαν, ξύμ μοι λάβεσθε τοῦ μύθου, ὅν με ἀναγκάζει
« ὁ βέλτιστος οὑτοσὶ λέγειν, ἵνα ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ, καὶ πρό-
« τερον δοκῶν τούτῳ σοφὸς εἶναι, νῦν ἔτι μᾶλλον δόξῃ. b
« Ἦν οὕτω δὴ παῖς, μᾶλλον δὲ μειρακίσκος, μάλα καλός·
« τούτῳ δὲ ἦσαν ἐρασταὶ πάνυ πολλοί. Εἷς δέ τις αὐτῶν
« αἱμύλος ἦν, ὃς οὐδενὸς ἧττον ἐρῶν, ἐπεπείκει τὸν
« παῖδα ὡς οὐκ ἐρῴη. Καί ποτε, αὐτὸν αἰτῶν, ἔπειθεν
« τοῦτ' αὐτό, ὡς μὴ ἐρῶντι πρὸ τοῦ ἐρῶντος δέοι χαρί-
« ζεσθαι. Ἔλεγέν τε ὧδε·
« Περὶ παντός, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς
« βουλεύεσθαι· εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλή, ἢ παντὸς c
« ἁμαρτάνειν ἀνάγκη. Τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν ὅτι οὐκ
« ἴσασι τὴν οὐσίαν ἑκάστου· ὡς οὖν εἰδότες, οὐ διομολο-
« γοῦνται ἐν ἀρχῇ τῆς σκέψεως· προελθόντες δέ, τὸ εἰκὸς

a 8 ὦ : om. Stob. || λίγειαι (et Dionys. Hermogen. Stob.) : λιγιαι B || 9 μοῦσικὸν τὸ Λιγύων : τὸ Λ. μ. Dionys. μ. τὸ λιγὺ ὂν Stob. μ. τὸ λιγυρὸν Cornari. τι μουσικὸν Heraclit. prob. Cobet μ. τι Vollgr. || ἔσχετ' (et Stob.) : ἔχετ' W ἔσχετε τὴν Dionys. Heraclit. || 10 ξύμ : ξύν T ut uid. || λάβεσθε : λαβέσθαι Stob.[n] || 11 ἵνα : ἵν' exc. Schanz omnes || **b** 2 μειρακίσκος : μ. ἁπαλός W uulg. || 4 αἱμύλος : αἰ. BT || 5 αὐτὸν αἰτῶν : αὐ. ἐρῶν B αὐ. πειρῶν Winckelm. αὐ. λέγων Richards addub. αἰτ. Vollgr. || ἔπειθεν : -θε W || 6 τοῦτ' : -το B || 8 τοῖς μέλλουσι καλῶς (et Albin. Simplic.) : τῷ μ. κ. Philop. τοῦ κ. id. alibi David Elias || **c** 1 βουλεύεσθαι (et Alb. Philop. Simpl. Dav. Eli.): -σεσθαι T Burnet || εἰδέναι δεῖ (et Alb. Phil. Simpl.) : εἰ. ἃ δεῖ TW τὸ εἰ. Dav. Eli. || οὗ (et Alb. Simpl.) : ὅτου Phil. Dav. Eli. || ἂν ᾖ ἡ βουλή (et Phil. Simpl,) : ἂν ἡ β. ᾖ Alb. ἐστὶν ἡ σκέψις Dav. Eli. || παντὸς ἁμαρτάνειν (et Hermi. Simpl.) : ἅπαντος ἁ. TW παρὰ τοῦτο ἁ Alb. τοῦ π. διαμ. (Phil.) uel ἁ. (Dav. Eli.) τοῦ π. ἁμαρτεῖν Hirschig || 3 εἰδότες : οὐκ εἰ. Albin. Vollgr. || 4 προελθόντες T[2] (σ eras.) (et Albin.) : προσελθ. BT.

« juste ils le paient, puisqu'ils ne s'accordent, ni avec eux-
« mêmes, ni entre eux ! Ne nous mettons donc pas, toi et
« moi, dans le cas d'encourir le reproche que nous adres-
« sons à d'autres. Au contraire, dès lors que nous sommes,
« toi et moi, en face de la question de savoir si c'est avec un
« amoureux, ou avec un homme sans amour, qu'il vaut
« mieux lier amitié, le problème est celui de l'amour, de sa
« nature et de ses effets ; mettons-nous d'accord pour en
d « poser une définition ; ayons là-dessus les yeux fixés et rap-
« portons-nous y, tandis que nous examinons si c'est utilité,
« ou bien dommage, que l'amour apporte avec lui.

« Et maintenant, ceci dit, que l'amour soit un désir,
« c'est une évidence pour tout le monde[1] ; que, d'autre part,
« même des gens qui n'aiment pas désirent ce qui est beau,
« on le sait : à quel signe distinguons-nous donc entre celui
« qui aime et celui qui n'aime point ? Il faut par ailleurs
« réfléchir qu'en chacun de nous il existe deux formes de
« principes et de motifs d'action, que nous suivons où ils
« peuvent bien nous mener : l'un, qui est inné, est le désir
« des plaisirs ; l'autre, qui est une façon de voir acquise,
« aspire au meilleur. Or ces deux tendances sont en nous
e « parfois concordantes, mais il arrive aussi qu'elles soient en
« lutte, et c'est parfois celle-ci qui domine, mais d'autres fois
« c'est celle-là. Cela posé, quand c'est une façon de voir qui,
« par la raison, conduit vers le meilleur et qu'elle domine,
« cette domination s'appelle *tempérance* ; quand c'est le désir
238 « qui, déraisonnablement, entraîne aux plaisirs et gouverne
« en nous, voilà le gouvernement auquel on a donné le nom
« de *démesure*. Or la démesure a justement de multiples
« dénominations ; multiples sont en effet ses membres et
« multiples ses formes[2], et, parmi ces formes, celle qui vient
« à être mise en relief fait que sa propre dénomination sert

l'objet de la recherche en *définissant* cet objet, il est impossible ensuite de dire rien qui vaille sur les *effets* ou la fonction (cf. 238 de). C'est à quoi le Socrate du *Banquet*, après Agathon qui n'a fait que poser le principe, affirme la nécessité de procéder au sujet de l'Amour (194 e sq., 199 bc, 201 de, 204 e et Notice, p. LXXII-LXXVI).

1. Tout ce morceau doit être rapproché du *Banquet*, surtout 199 d 2, c 6 ; 200 a 3, e 3 ; — 201 a 5,8 (cf. 204 d 3-8, e 3) ; — 205 a 8-d 8 ; 206 b-209 e.

2. Si le texte est ici controversé, la suite des idées (jusqu'à c) est,

« ἀποδιδόασιν· οὔτε γὰρ ἑαυτοῖς οὔτε ἀλλήλοις ὁμολο-
« γοῦσιν. Ἐγὼ οὖν καὶ σὺ μὴ πάθωμεν ὃ ἄλλοις ἐπιτι-
« μῶμεν· ἀλλ', ἐπειδὴ σοὶ καὶ ἐμοὶ ὁ λόγος πρόκειται
« πότερα ἐρῶντι ἢ μὴ μᾶλλον εἰς φιλίαν ἰτέον, περὶ
« ἔρωτος οἷόν τ' ἔστι καὶ ἣν ἔχει δύναμιν, ὁμολογίᾳ
« θέμενοι ὅρον, εἰς τοῦτο ἀποβλέποντες καὶ ἀναφέ- d
« ροντες, τὴν σκέψιν ποιώμεθα εἴτε ὠφέλειαν εἴτε βλάβην
« παρέχει.

« Ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως, ἅπαντι δῆλον·
« ὅτι δ' αὖ καὶ μὴ ἐρῶντες ἐπιθυμοῦσι τῶν καλῶν, ἴσμεν·
« τῷ δὴ τὸν ἐρῶντά τε καὶ μὴ κρινοῦμεν ; Δεῖ αὖ νοῆσαι
« ὅτι ἡμῶν ἐν ἑκάστῳ δύο τινέ ἐστον ἰδέα ἄρχοντε καὶ
« ἄγοντε, οἷν ἑπόμεθα ᾗ ἂν ἄγητον, ἡ μέν, ἔμφυτος οὖσα,
« ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δέ, ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη
« τοῦ ἀρίστου. Τούτω δὲ ἐν ἡμῖν τοτὲ μὲν ὁμονοεῖτον,
« ἔστι δὲ ὅτε στασιάζετον· καὶ τοτὲ μὲν ἡ ἑτέρα, ἄλλοτε e
« δὲ ἡ ἑτέρα κρατεῖ. Δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ
« ἀγούσης καὶ κρατούσης, τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα·
« ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγως ἑλκούσης ἐπὶ ἡδονὰς καὶ ἀρξάσης 238
« ἐν ἡμῖν, τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη. Ὕβρις δὲ δὴ
« πολυώνυμον, πολυμελὲς γὰρ καὶ πολυειδές· καὶ τούτων
« τῶν ἰδεῶν ἐκπρεπὴς ᾗ ἂν τύχῃ γενομένη, τὴν αὑτῆς
« ἐπωνυμίαν ὀνομαζόμενον τὸν ἔχοντα παρέχεται, οὔτε

c 5 ἀλλήλοις : ἄλλοις W et fors. T[2] (λη exp. et eras.) Albin. || 8 πότερα W[2] (α s. u.) : πότερον W Thomps. om. B Schanz Vollgr. || 9 οἷόν τ' ἔστι : οἷον τέ ἐστι TW οἷόν τι ἔστι Hirschig Vollgr. || ἔχει : εἶχε B || d 1 ὅρον : addub. Schanz || εἰς : εἰ W (sed σ s. u.) || τοῦτο : -τον Stephan. || 2 ὠφέλειαν : -ελίαν T et, exc. Thomps., omnes || 5 μὴ (et Stob.) : οἱ μὴ auct. Madvig Vollgr. || 6 αὖ (et Stob.) : δὴ Schanz δὲ Vollgr. || 8 οἷν (et Stob.) : αἷν s. u. W[2] pr. m. ut uid. || 9 ἡδονῶν B[2] (em.) : δηλονων B || 10 (et e 1) τοτὲ ... τοτὲ Stob. : τότε ... τότε codd. || e 3 σωφροσύνη : -νῃ W || 238 a 3 πολυμελὲς ... πολυειδές (et Stob.) : -μερὲς... -ειδές TW -ειδὲς... -μελές Vindob. 109 -μελὲς... -μερές Burnet -μελές solum Hermi. || 4 ἰδεῶν (et Stob.) : ἰδέων B ἡδέων Stob.[n] || ᾗ (et Stob.) : ἡ W ᾗ W[2] rec. (em.) η B || αὑτῆς : αὐ. W Stob. αυ. B || 5 ὀνομαζόμενον : ἐπον. Stob. Heindorf Vollgr.

« à nommer l'homme qui la possède : une dénomination « sans honneur et qui n'est guère précieuse ! Est-ce par « exemple à la mangeaille que se rapporte le désir par lequel « sont dominés, et la raison du meilleur, et le reste des
b « désirs ? Voilà la *gloutonnerie*, dont le nom servira précisé-« ment aussi à désigner celui chez qui elle existe. Est-ce « d'autre part aux excès de boisson qu'a rapport ce désir tyran-« nique ? Puisque c'est de ce côté qu'il mène l'homme dont « il est devenu l'apanage, il n'y a pas de doute sur l'épithète « dont celui-ci sera gratifié. Et ainsi du reste : en ce qui « concerne les noms apparentés à ceux-ci, et qui sont ceux « de désirs eux-mêmes apparentés, le nom qu'il convient « d'employer pour un désir dont le despotisme est sans « relâche, ce nom est de toute évidence. Or, quel est le « but où tend tout ce qui a été dit précédemment ? Peu s'en « faut sans doute qu'il ne soit manifeste ; il est, en tout cas, « plus sûr de le faire entendre que de le sous-entendre ! Le « désir, dirai-je, qui, dépourvu de raison, prédomine sur un
c « élan réfléchi vers la rectitude, quand il se porte au plaisir « que donne la beauté et quand, fortement renforcé à son « tour par les désirs de sa famille dont la beauté corporelle « est l'objet, il s'y porte victorieusement, alors, empruntant « sa dénomination à sa *rhômè*, à sa force, il a reçu le nom « d'*Éros* ou d'amour... »[1]

Pause : une inspiration perce déjà.

Eh mais ! ne te fais-je point, mon cher Phèdre, l'effet que je me fais à moi-même, d'être dans un état qui tient du divin[2] ?

par contre, très claire : Socrate passe en revue les *formes* de la démesure, dont chacune est dénommée d'après l'espèce de plaisir qui est l'objet du désir, plaisirs du manger, du boire, de l'amour charnel. C'est une désarticulation des *membres* du genre (cf. 265 e sqq.) et qui répond à peu près à l'analyse du *Banquet*, 205 a-206 a.

1. Le français ne peut rendre la cascade de jeux de mots à laquelle s'amuse ici Platon : la racine *rhô*, que sa fantaisie étymologique veut retrouver dans *éros*, amour, est authentiquement constitutive des mots grecs qui ont été traduits par *fortement, renforcé, force*.

2. Cette pause, avec tout ce qui la suit jusqu'à la reprise, prépare de loin la distinction (265 ab, 266 a) de deux délires, auxquels semblent respectivement se rapporter ce discours de Socrate et celui

« τινὰ καλὴν οὔτ᾽ ἐπαξίαν κεκλῆσθαι. Περὶ μὲν γὰρ
« ἐδωδὴν κρατοῦσα τοῦ λόγου τε τοῦ ἀρίστου καὶ τῶν
« ἄλλων ἐπιθυμιῶν ἐπιθυμία γαστριμαργία τε καὶ τὸν b
« ἔχοντα ταὐτὸν τοῦτο κεκλημένον παρέξεται. Περὶ δ᾽ αὖ
« μέθας τυραννεύσασα, τὸν κεκτημένον ταύτῃ ἄγουσα,
« δῆλον οὗ τεύξεται προσρήματος. Καὶ τἆλλα δὴ τὰ
« τούτων ἀδελφὰ καὶ ἀδελφῶν ἐπιθυμιῶν ὀνόματα τῆς
« ἀεὶ δυναστευούσης, ᾗ προσήκει καλεῖσθαι πρόδηλον. Ἧς
« δ᾽ ἕνεκα πάντα τὰ πρόσθεν εἴρηται, σχεδὸν μὲν ἤδη
« φανερόν· λεχθὲν δὲ ἢ μὴ λεχθὲν πάντως σαφέστερον.
« Ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης κρατή-
« σασα ἐπιθυμία, πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους καὶ ὑπὸ c
« αὖ τῶν ἑαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωμάτων κάλλος
« ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα, νικήσασα ἀγωγῇ, ἀπ᾽ αὐτῆς τῆς
« ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη. »

Ἀτάρ, ὦ φίλε Φαῖδρε, δοκῶ τι σοὶ ὥσπερ ἐμαυτῷ θεῖον πάθος πεπονθέναι ;

a 6 κεκλῆσθαι (et Stob. ; cf. b 2, 3) : -κτῆσθαι B Thomps. Burnet ἐκτῆσθαι Schanz || 7 ἐδωδὴν (et Stob.) : -δὰς Hermi. || τοῦ λόγου τε τοῦ (et Stob.) : τοῦ λ. τοῦ B Hermi. (?) Schanz Vollgr. (hic etiam τοῦ λ. addub.) τοῦ τε λ. τοῦ Buttmann Thomps. || **b** 1 ἐπιθυμία : del. ci. Vollgr. || τε : τε κληθήσεται (ci. καλεῖται) Vollgr. || 2 ταὐτὸν : ταυτόν codd. || 3 κεκτημένον (et Stob.) : ἐκτημέ. Schanz || 4 οὗ (et Stob.) : οὐ B || 5 τῆς : ἀπὸ τῆς Badham Vollgr. || 6 ἀεὶ : αἰ. codd. || ᾗ B² (rec. ut uid.) : ἡ B ὃ Stob. Schanz || 7 τὰ : om. Stob. || 8 πάντως Ven. 189 Stob. : πᾶν πως TW Thomps. Vollgr. πᾶν πῶς BW² (acc. rec. m. ut uid.) || 9 ἄνευ λόγου (et Dionys. Stob. Hermi.) : auct. Hartman del. Vollgr. || ἐπὶ τὸ ὀρθὸν (et Stob. Hermi.) : ἐπὶ τἀγαθόν B² (i. m. ἐν ἄλλῳ) Dionys. (cf. *Notice*, p. CLXXX sq.) || **c** 1 ἀχθεῖσα (et Stob. Hermi.) : ἄγουσα i. m. B² Dionys. || καὶ ὑπὸ αὖ : καὶ αὖ Stob.[n] καὶ i. m. B² Dionys. || 2 ἑαυτῆς B² i. m. (et Dionys. Stob.) : ἑαυτῇ B αὑτῆς Vollgr. || 3 ἐρρωμένως... 8 νικήσασα : secl. G. Hermann || ἐρρωμένως B² rec. (em. et i. m.) (et Dionys. Stob.) : ἐρώμενος B || ῥωσθεῖσα (et Dionys. Stob.) : -σαν i. m. B² Dionys.[n] addub Badham || νικήσασα (et Dionys. Stob. Hermi.) : κινήσασα dubit. ci. G. Hermann || ἀγωγῇ B² i. m. : -γὴ Dionys. Stob. Schanz del. Vollgr. || 4 ἐπωνυμίαν (et Stob. Hermi.) : τὴν ἐπων. Stob.[n] ἐπιθυμίαν B² i. m. Dionysii codd. || 5 φίλε (et Hermi.) : om. idem.[1]

PHÈDRE. — C'est tout à fait mon avis, Socrate. On n'est pas habitué à te voir ainsi emporté par le flux de l'éloquence !

SOCRATE. — Chut ! alors, et écoute-moi. C'est que, tout de bon, l'endroit a bien l'air d'être divin ! De sorte que, si des d fois, avec le progrès de mon discours, j'en viens à être un possédé des Nymphes, ne t'en étonne pas. De fait, les paroles qu'à présent je profère ne sont plus bien loin d'être dithyrambiques !

PHÈDRE. — C'est très vrai, ce que tu dis là.

SOCRATE. — A toi la faute, sais-tu bien ! Mais écoute la suite : il pourrait se faire que se détourne de moi ce que je sens venir ; ceci, après tout, ce sera l'affaire du dieu ; la nôtre est de revenir au discours qui s'adresse au jeune garçon.

Reprise.

« Eh bien ! donc, mon brave, quel est « précisément l'objet sur quoi il s'agit « de délibérer, voilà, c'est chose dite et définie. Les yeux e « donc là-dessus fixés, ce qu'il nous reste encore à faire, « c'est de dire quelle utilité ou quel dommage, pour qui « accorde ses faveurs, doit probablement résulter aussi bien « de l'homme qui aime que de l'homme sans amour. Eh « bien ! dis-je [1], quand on est gouverné par le désir, quand « on se fait l'esclave de la jouissance, forcément on doit, « semble-t-il, s'arranger à obtenir de l'aimé la plus grande « somme de jouissance. Or une inclination malade s'en- « chante de tout ce qui ne la contrarie pas, déteste ce qui est 239 « supérieur ou égal. Donc, ni supériorité, ni égalité ne seront « par l'amoureux de bon gré supportées chez ses amours ; « mais toujours au contraire il travaille à leur abaissement « et à leur infériorité. Or l'ignorant est au-dessous du « savant ; le poltron, au-dessous du brave ; le parleur inhabile, « de celui qui a appris la rhétorique ; celui qui a l'esprit « lent, de celui qui l'a vif. Quand chez l'aimé l'intelligence « a de pareilles faiblesses et bien d'autres encore, forcément

qu'il prononcera ensuite. A présent, son état de *possession*, son *enthousiasme*, doivent venir (cf. 241 de, 262 d, 263 d) des divinités de ce lieu champêtre, et si, en traitant un sujet glacé, il en est venu au ton du dithyrambe, c'est-à-dire d'un chant bachique, c'est qu'un délire *nympholeptique* déjà le menace. et c'est pour y échapper qu'il interrompra (241 c) ce qu'il appelle ici *le progrès de son discours*.

1. Socrate, dans son discours, reprend tous les éléments de celui

ΦΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν, ὦ Σώκρατες· παρὰ τὸ εἰωθὸς
εὔροιά τίς σε εἴληφεν.

ΣΩ. Σιγῇ τοίνυν μου ἄκουε. Τῷ ὄντι γὰρ θεῖος ἔοικεν
ὁ τόπος εἶναι ὥστε, ἐὰν ἄρα πολλάκις νυμφόληπτος d
προϊόντος τοῦ λόγου γένωμαι, μὴ θαυμάσῃς· τὰ νῦν γὰρ
οὐκέτι πόρρω διθυράμβων φθέγγομαι.

ΦΑΙ. Ἀληθέστατα λέγεις.

ΣΩ. Τούτων μέντοι σὺ αἴτιος. Ἀλλὰ τὰ λοιπὰ ἄκουε·
ἴσως γὰρ κἂν ἀποτράποιτο τὸ ἐπιόν· ταῦτα μὲν οὖν
θεῷ μελήσει, ἡμῖν δὲ πρὸς τὸν παῖδα πάλιν τῷ λόγῳ
ἰτέον.

« Εἶεν, ὦ φέριστε, ὃ μὲν δὴ τυγχάνει ὂν περὶ οὗ βου-
« λευτέον, εἴρηταί τε καὶ ὥρισται· βλέποντες δὲ δὴ πρὸς
« αὐτό, τὰ λοιπὰ λέγωμεν· τίς ὠφέλεια ἢ βλάβη ἀπό τε e
« ἐρῶντος καὶ μὴ τῷ χαριζομένῳ ἐξ εἰκότος συμβήσεται.
« Τῷ δὴ ὑπὸ ἐπιθυμίας ἀρχομένῳ δουλεύοντί τε ἡδονῇ,
« ἀνάγκη που τὸν ἐρώμενον ὡς ἥδιστον ἑαυτῷ παρα-
« σκευάζειν. Νοσοῦντι δὲ πᾶν ἡδὺ τὸ μὴ ἀντιτεῖνον,
« κρεῖττον δὲ καὶ ἴσον ἐχθρόν. Οὔτε δὴ κρείττω οὔτε 239
« ἰσούμενον ἑκὼν ἐραστὴς παιδικὰ ἀνέξεται, ἥττω δὲ καὶ
« ὑποδεέστερον ἀεὶ ἀπεργάζεται· ἥττων δὲ ἀμαθὴς σοφοῦ,
« δειλὸς ἀνδρείου, ἀδύνατος εἰπεῖν ῥητορικοῦ, βραδὺς
« ἀγχίνου. Τοσούτων κακῶν καὶ ἔτι πλειόνων κατὰ τὴν

d 1 ὥστε (et Oxy.) : ὥστ' Dionys. || ἄρα (et Oxy.) : om. Hermi. || 2 γένωμαι : ante προϊόντος Dionys. || 3 οὐκέτι (et Oxy.) : οὐ Dionys. (*Lysias* 11, 1) τι post lac. in *De Demosth.* || διθυράμβων (et Oxy.) : δ. τινῶν Dionys. || 6 κἂν (et Hermi.) : ἂν TW || 7 θεῷ : θῳ W || **e** 1 ὠφέλεια (et Stob.) : -ελία T et, exc. Thomps., omnes || 3 δουλεύοντί τε (et Stob.) : ἢ δ. τε TW || 4 παρασκευάζειν : π. κρείττοσι δέ Stobaei codd. || 5 δὲ (et Oxy. Stob.) : om. Hermi. || τὸ (et Oxy. ut uid.) : om. Stobaei codd. || μὴ B[2] s. u. (et Oxy. Stob. Hermi.) : om. B || **239 a** 1 κρεῖττον (et Oxy. ut uid. Stob. Hermi.) : τὸ κ. Hirschig Vollgr. || ἴσον (et Oxy. ut uid. Stob. Hermi.[1]) : ἰσούμενον Hermi. (cf. 239 a 2) || δὴ : .ε. (δε) Oxy.[2] s. u. || 3 ἀεὶ Oxy. : αἰ. codd. || ἀπεργάζεται (et Oxy. Stob.) : -άσεται Stephan. Vollgr. || ἥττων (et Oxy. Stob.) : ἧττον W Vindob. 209 Stob.[n]

« l'amoureux s'attache à celles qui se forment comme à « celles qui sont congénitales, tant pour se féliciter de ces « dernières que pour faire naître les autres : faute de quoi, « il laisse échapper la jouissance du moment ! Il va de soi « qu'il est forcément jaloux ; qu'il tient l'aimé à l'écart
b « d'une foule de relations, de celles surtout qui lui seraient « utiles en contribuant à faire de lui au plus haut point un « homme ; qu'il lui cause ainsi un grand dommage, et le « dommage le plus grand si c'est à l'écart de cette relation « d'où résulterait pour lui la plus grande élévation de la pen- « sée. Or c'est justement le cas de la divine philosophie[1] : un « amoureux, forcément, loin d'elle écarte ses amours, par « peur extrême d'être ainsi dédaigné ! N'importe quel stra- « tagème lui est bon pour faire que son aimé soit ignorant « de tout, et qu'en tout il ait les yeux tournés vers son « amoureux : une fois mis en un tel état, il charmera sans « doute celui-ci, mais à lui-même il se sera causé le dom- « mage le plus grand ! En somme donc, pour ce qui est de
c « l'intelligence, qu'il s'agisse de direction, qu'il s'agisse de « collaboration, il n'y a rien absolument à gagner avec « l'homme qui a de l'amour.

« Passons au corps[2], à sa complexion, à la façon d'en pren- « dre soin : quelle est cette complexion ? quels soins donnera « à ce corps, quand il en sera devenu le seigneur, l'homme « qui, par la force des choses, poursuit le plaisir de préfé- « rence au bien ? Voilà ce qu'il faut, après cela, considérer. « Or cet homme, on le verra à la poursuite de quelque mol- « lasse et non d'un garçon solide ; pas davantage, de quel- « qu'un qui ait été élevé au plein soleil, mais à couvert de « l'ombre d'un demi-jour ; à qui ne soient pas familières les « viriles fatigues et les sueurs de l'effort, mais à qui soient « familières les délicatesses d'un régime sans virilité ; qui,
d « faute d'en avoir à lui propres, se parera de couleurs et de

de Lysias, en évitant, non pas seulement d'omettre la détermination de l'objet considéré, mais aussi de n'en pas classer les diverses manifestations : ce qu'il reprochera à Lysias de n'avoir pas su faire (264 a-e). Le premier morceau concerne l'âme.

1. L'amour du savoir, la philosophie, loin de favoriser d'autres amours (*Banquet* 183 a ; p. 18, 1) les exclut au contraire. Peut-être est-ce ici la rhétorique ; cf. 239 a 4 et Notice, p. CLXX sq.

2. Maintenant c'est le point de vue du corps. — L'*ombre d'un*

« διάνοιαν ἐραστὴν ἐρωμένῳ, ἀνάγκη γιγνομένων τε καὶ
« φύσει ἐνόντων τῶν μὲν ἥδεσθαι, τὰ δὲ παρασκευάζειν,
« ἢ στέρεσθαι τοῦ παραυτίκα ἡδέος. Φθονερὸν δὴ ἀνάγκη
« εἶναι, καὶ πολλῶν μὲν ἄλλων συνουσιῶν ἀπείργοντα καὶ b
« ὠφελίμων, ὅθεν ἂν μάλιστ' ἀνὴρ γίγνοιτο, μεγάλης αἴτιον
« εἶναι βλάβης, μεγίστης δὲ τῆς ὅθεν ἂν φρονιμώτατος
« εἴη. Τοῦτο δὲ ἡ θεία φιλοσοφία τυγχάνει ὄν, ἧς ἐραστὴν
« παιδικὰ ἀνάγκη πόρρωθεν εἴργειν, περίφοβον ὄντα τοῦ
« καταφρονηθῆναι. Τά τε ἄλλα μηχανᾶσθαι ὅπως ἂν ᾖ
« πάντα ἀγνοῶν καὶ πάντα ἀποβλέπων εἰς τὸν ἐραστήν·
« οἷος ὢν τῷ μὲν ἥδιστος, ἑαυτῷ δὲ βλαβερώτατος ἂν εἴη.
« Τὰ μὲν οὖν κατὰ διάνοιαν, ἐπίτροπός τε καὶ κοινωνός, c
« οὐδαμῇ λυσιτελὴς ἀνὴρ ἔχων ἔρωτα.

« Τὴν δὲ τοῦ σώματος ἕξιν τε καὶ θεραπείαν, οἵαν τε
« καὶ ὡς θεραπεύσει οὗ ἂν γένηται κύριος, ὃς ἡδὺ πρὸ
« ἀγαθοῦ ἠνάγκασται διώκειν, δεῖ μετὰ ταῦτα ἰδεῖν.
« Ὀφθήσεται δὲ μαλθακόν τινα καὶ οὐ στερεὸν διώκων,
« οὐδ' ἐν ἡλίῳ καθαρῷ τεθραμμένον, ἀλλὰ ὑπὸ συμμιγεῖ
« σκιᾷ, πόνων μὲν ἀνδρείων καὶ ἱδρώτων ξηρῶν ἄπειρον,
« ἔμπειρον δὲ ἁπαλῆς καὶ ἀνάνδρου διαίτης, ἀλλοτρίοις
« χρώμασι καὶ κόσμοις χήτει οἰκείων κοσμούμενον, ὅσα τε d

a 6 ἐραστὴν ἐρωμένῳ ἀνάγκη : ἐρω. post ἐνόντων 7 et ἐρα. ἀν. post ἐρω. transp. Vollgr. || γιγνομένων (et Oxy. Stob.) : ἐγγιγν. auct. Naber Vollgr. || 7 ἐνόντων B[2] (em.) (et Oxy. Stob.) : ἓν ὄντων B || τῶν (et Oxy. Stob.) : auct. Nutzhorn secl. Burnet del. Schanz τοῖς Oxy.[2] (s. u.) Heindorf Vollgr. || ἥδεσθαι (et Oxy. Stob.) : κήδ. Hirschig || 8 δὴ : .ε. (δε) Oxy.[2] s. u. || ἀνάγκη (et Stob.) : -ῃ B || **b** 1 καὶ ὠφελίμων (et Oxy. Stob.) : secl. ci. Hartman del. Vollgr. || 3 φρονιμώτατος (et Oxy. Stob. [IV, 478, 6]) : φ. τις Stob. [III, 209, 13] || 5 πόρρωθεν : i. m. Oxy. πορρωτατα || περίφοβον B[2] (et Stob.) : περὶ φόβον B || 6 ᾖ B[2] : η B Oxy. || 7 πάντα : addub. G. Hermann || 8 μὲν (et Oxy. Stob.) : μὴ B[2] (η s. u.) || ἑαυτῷ (et [ut uid.] Oxy. Stob.) : τῷ ἑ. B Schanz || βλαβερώτατος : -τερος i. m. Oxy. Stob.[n] || ἂν Vindob. 109 : om. codd. Oxy. (ut uid.) Stob. || εἴη : ειηι Oxy. || **c** 4 θεραπεύσει : -σειεν Oxy. i. m. || 5 μετὰ B[2] (τὰ s. u.) (et Oxy. Stob.) : με B Stob.[n] || 6 δὲ (et Oxy. Stob.) : δὴ Hirschig Schanz Burnet || 7 οὐδ' ἐν B[2] (acc. exp.) (et Stob.) : οὐδὲν B || **d** 1 χρώμασι : -σιν Oxy. || κόσμοις (et Oxy. Stob.) : σχήμασιν Plut.

« parures d'emprunt, dont toute l'occupation sera ce qui par
« ailleurs s'y rattache. Toutes choses manifestes et ne valant
« pas la peine qu'on aille plus avant, mais plutôt, après avoir
« sur un point particulier défini le principal, que l'on
« passe à un autre point : un corps de cette sorte, à la guerre
« comme dans toute autre nécessité importante, inspire en
« effet l'audace aux ennemis, tandis que les amis, et les amou-
« reux justement, tremblent pour lui !

« Voilà, bien sûr, un point à laisser de côté comme mani-
« feste, pour parler de celui qui vient ensuite : quelle
e « utilité ou quel dommage, concernant ce que nous avons à
« nous, devons-nous attendre de la société comme de la
« direction de l'homme qui aime[1] ? Eh bien ! oui, voici qui
« ne fait doute pour personne, pour l'amoureux surtout :
« tout ce qu'à lui l'aimé a de plus cher, de plus bienveillant
« à son égard, de plus divin, c'est de cela que pour celui-ci
« l'amoureux souhaiterait par-dessus tout la perte ; père,
« mère, parents, amis, il ne demanderait pas mieux que de
240 « l'en voir privé : autant d'empêcheurs, pense-t-il, autant de
« censeurs de l'extrême agrément de son commerce avec
« lui ! Ce n'est pas tout : ce qu'il jugera, c'est qu'un aimé
« qui a du bien à soi, soit en argent, soit en propriété d'autre
« sorte n'est, ni de prise pareillement aisée, ni, une fois pris,
« aussi facile à manier ; il s'ensuit que, de toute nécessité,
« un amoureux est jaloux que ses amours aient du bien et,
« au contraire, ravi de leur ruine. Il y a plus encore : point
« de mariage pour ses amours, point d'enfants, point de
« foyer et le plus longtemps possible ! voilà la condition que
« leur souhaiterait l'amoureux[2], puisque son désir est de se
« réserver le plus longtemps possible l'égoïste jouissance de
« ce doux fruit.

demi-jour, c'est en grec une *ombre mêlée* par opposition à ce qui est appelé le *soleil pur*. — Plus loin il qualifie de *sèches* les sueurs d'un athlète, par opposition à celles qui suivent le bain ; c'est de même *à sec* que l'athlète se frotte d'huile, à la différence de qui vient de se baigner.

1. Le troisième point est relatif aux avantages extérieurs, soit de naissance et de famille, soit de fortune.

2. C'est ce que l'Aristophane du *Banquet* (192 b) dit des hommes qui, provenant de la bissection d'un mâle primitif, cherchent en aimant les garçons à retrouver la moitié d'eux-mêmes.

« ἄλλα τούτοις ἕπεται πάντα ἐπιτηδεύοντα· ἃ δῆλα καὶ
« οὐκ ἄξιον περαιτέρω προβαίνειν, ἀλλά, ἓν κεφάλαιον
« ὁρισαμένους, ἐπ' ἄλλο ἰέναι· τὸ γὰρ τοιοῦτον σῶμα ἐν πο-
« λέμῳ τε καὶ ἄλλαις χρείαις ὅσαι μεγάλαι, οἱ μὲν ἐχθροὶ
« θαρροῦσιν, οἱ δὲ φίλοι καὶ αὐτοὶ οἱ ἐρασταὶ φοβοῦνται.
« Τοῦτο μὲν οὖν ὡς δῆλον ἐατέον· τὸ δ' ἐφεξῆς ῥητέον,
« τίνα ἡμῖν ὠφέλειαν ἢ τίνα βλάβην περὶ τὴν κτῆσιν ἡ e
« τοῦ ἐρῶντος ὁμιλία τε καὶ ἐπιτροπεία παρέξεται. Σαφὲς
« δὴ τοῦτό γε παντὶ μέν, μάλιστα δὲ τῷ ἐραστῇ, ὅτι τῶν
« φιλτάτων τε καὶ εὐνουστάτων καὶ θειοτάτων κτημάτων
« ὀρφανὸν πρὸ παντὸς εὔξαιτ' ἂν εἶναι τὸν ἐρώμενον·
« πατρὸς γὰρ καὶ μητρὸς καὶ ξυγγενῶν καὶ φίλων στέ-
« ρεσθαι ἂν αὐτὸν δέξαιτο, διακωλυτὰς καὶ ἐπιτιμητὰς 240
« ἡγούμενος τῆς ἡδίστης πρὸς αὐτὸν ὁμιλίας. Ἀλλὰ μὴν
« οὐσίαν γ' ἔχοντα χρυσοῦ ἤ τινος ἄλλης κτήσεως, οὔτε
« εὐάλωτον ὁμοίως οὔτε ἁλόντα εὐμεταχείριστον ἡγήσεται.
« Ἐξ ὧν πᾶσα ἀνάγκη ἐραστὴν παιδικοῖς φθονεῖν μὲν
« οὐσίαν κεκτημένοις, ἀπολλυμένης δὲ χαίρειν· ἔτι τοίνυν
« ἄγαμον, ἄπαιδα, ἄοικον ὅτι πλεῖστον χρόνον παιδικὰ
« ἐραστὴς εὔξαιτ' ἂν γενέσθαι, τὸ αὑτοῦ γλυκὺ ὡς πλεῖστον
« χρόνον καρποῦσθαι ἐπιθυμῶν.

d 2 ἄλλα (et Oxy.) : καὶ ἄ. Stob. || ἃ δῆλα B² rec. T² reuera (et Stob.) : ἄδηλα BT α δη δηλα Oxy. i. m. || 3 περαιτέρω : -ρῳ BW || ἓν κεφάλαιον (et Oxy. Stob.) : ἐν κεφαλαίῳ Ast Schanz || 4 ὁρισαμένους : -σαμενον Oxy. i. m. || τοιοῦτον : -το Oxy. || 7 δ' (et Oxy. Stob.) : δὲ W || **e** 1 ὠφέλειαν (et Stob.) : -ελίαν T Oxy. et, exc. Thomps., omnes || περὶ τὴν κτῆσιν : secl. Hartman del. Vollgr. || 2 ἐπιτροπεία (et Oxy.) : -πία Stob. || 3 παντὶ (et Oxy.² τι add. s. u.) : παν Oxy. || δὲ (et Oxy. Stob.) : γε B || 4 τε : om. Oxy. Stob. || 5 παντὸς (et Oxy.) : πάντων Stobaei codd. || εὔξαιτ' W² (αι ex em.) (et Oxy. [ut e spatio uid.] Stob.) : εὔξετ' BW || 6 καὶ alt. (et Oxy. Stob.) : om. B || ξυγγενῶν (et Oxy. Stob.) : συγγ. Stob.ⁿ Burnet || **240 a** 1 δέξαιτο : εὔξ. dubit. ci. Herwerden || 2 αὐτὸν : εαυ. Oxy. || ὁμιλίας : ομει. Oxy. || 5 φθονεῖν (et Oxy.² ν s. u.) : -ει Oxy. || 6 κεκτημένοις (et Oxy. Stob.) : -νῳ Naber ἐκτημένῳ Vollgr. || ἀπολλυμένης (et Oxy. [ut uid.] Stob.) : -νοις uulg. || 7 ἄοικον B² rec. (em.) (et Oxy. Stob.) : οἶκον B || 8 αὑτοῦ T² (em.) (et Oxy. [spir. fecit]) : αὐ. TW Stob. αυ. B.

« Il existe assurément bien des maux divers[1]. A la plupart
b « d'entre eux néanmoins un dieu, sur le moment, mêla du « plaisir : ainsi le flatteur, c'est une terrible bête et grandement nuisible, et pourtant la nature y a mêlé un certain « plaisir qui n'est pas sans saveur ; d'une courtisane aussi, « comme d'une chose nuisible, on vous fera grief[2] ; sans « parler d'une foule de créatures et de pratiques analogues, « qui ont la propriété d'être, au moins pour un jour, on ne peut « plus agréables. Il n'en est pas ainsi de l'amoureux par rap- « port à ses amours : il n'est pas nuisible seulement, son assi- « duité journalière fait de lui tout ce qu'il y a de plus désa-
c « gréable. Chaque âge en effet, c'est un vieux proverbe[3], fait « ses délices de ce qui est de son âge : être du même temps « porte, j'imagine, aux mêmes plaisirs, et cette similitude a « l'amitié pour effet ; ce qui n'empêche, il est vrai, la satiété « d'être inhérente, même à de telles relations. C'est la vérité « aussi que la contrainte est, à son tour, qualifiée de pesante, « pour tout le monde et en tout ; ce qui évidemment, en outre « de la différence des âges, est au plus haut degré le cas de « l'amoureux envers ses amours : dans ses relations avec « quelqu'un de plus jeune, l'homme plus âgé n'accepte en « effet pas volontiers d'être délaissé, ni jour ni nuit. Mais
d « alors, c'est par la contrainte et sous l'aiguillon qu'est mené « celui qui, pour l'homme dont je parle, est la source perpé- « tuelle des jouissances qu'il goûte à le voir, à l'entendre, à « le toucher, à sentir par tous les sens son aimé ; si bien que « ce sont des jouissances qui accompagnent son ferme assu- « jettissement au service de celui-ci. Quant à l'aimé, comment « l'encourager, ou quels plaisirs lui donnera-t-il à goûter « pour faire que, à égalité de temps, ce commerce ne l'amène « pas à l'extrême point du déplaisir ? oui, quand ce qui s'offre « à sa vue, c'est la vision d'un être déjà âgé et qui n'est pas

1. Les sentiments qu'un amant amoureux inspirera à son aimé sont l'objet de la quatrième section : d'abord, tant que dure sa passion, il est insupportable ; puis (240 e-241 c), celle-ci éteinte, il devient un ingrat. De lui on ne peut donc espérer un plaisir qui compense vraiment les désagréments et les dommages dont il est la cause.

2. Flatteur grugeant les riches, courtisane plumant les jeunes gens. sont des types traditionnels : celui-ci, surtout de la comédie moyenne,

3. Le proverbe complet dit : « A chaque âge plais-toi avec qui a ton âge ; mais, vieux, plais-toi avec un vieux. »

« Ἔστι μὲν δὴ καὶ ἄλλα κακά, ἀλλά τις δαίμων ἔμιξε τοῖς
« πλείστοις ἐν τῷ παραυτίκα ἡδονήν· οἷον κόλακι, δεινῷ b
« θηρίῳ καὶ βλάβῃ μεγάλῃ, ὅμως ἐπέμιξεν ἡ φύσις ἡδονήν
« τινα οὐκ ἄμουσον, καί τις ἑταίραν ὡς βλαβερὸν ψέξειεν
« ἄν, καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν τοιουτοτρόπων θρεμμάτων τε καὶ
« ἐπιτηδευμάτων· οἷς τό γε καθ' ἡμέραν ἡδίστοισιν εἶναι
» ὑπάρχει. Παιδικοῖς δὲ ἐραστὴς πρὸς τῷ βλαβερῷ καὶ
« εἰς τὸ συνημερεύειν πάντων ἀηδέστατον. Ἥλικα γὰρ καὶ c
« ὁ παλαιὸς λόγος τέρπειν τὸν ἥλικα· ἡ γάρ, οἶμαι, χρόνου
« ἰσότης, ἐπ' ἴσας ἡδονὰς ἄγουσα, δι' ὁμοιότητα φιλίαν
« παρέχεται, ἀλλ' ὅμως κόρον γε καὶ ἡ τούτων συνουσία
« ἔχει. Καὶ μὴν τό γε ἀναγκαῖον αὖ βαρὺ παντὶ περὶ πᾶν
« λέγεται· ὃ δὴ πρὸς τῇ ἀνομοιότητι μάλιστα ἐραστὴς
« πρὸς παιδικὰ ἔχει· νεωτέρῳ γὰρ πρεσβύτερος συνών,
« οὔθ' ἡμέρας οὔτε νυκτὸς ἑκὼν ἀπολείπεται· ἀλλ' ὑπ'
« ἀνάγκης τε καὶ οἴστρου ἐλαύνεται, ὃς ἐκείνῳ μὲν ἡδονὰς d
« ἀεὶ διδοὺς ἄγει, ὁρῶντι, ἀκούοντι, ἁπτομένῳ, καὶ πᾶσαν
« αἴσθησιν αἰσθανομένῳ τοῦ ἐρωμένου ὥστε μεθ' ἡδονῶν
« ἀραρότως αὐτῷ ὑπηρετεῖν. Τῷ δὲ δὴ ἐρωμένῳ ποῖον
« παραμύθιον ἢ τίνας ἡδονὰς διδούς, ποιήσει τὸν ἴσον
« χρόνον συνόντα μὴ οὐχὶ ἐπ' ἔσχατον ἐλθεῖν ἀηδίας;
« ὁρῶντι μὲν ὄψιν πρεσβυτέραν καὶ οὐκ ἐν ὥρᾳ, ἑπομένων

a 10 μὲν δὴ (et Clem. Eus. Stob.) : μὲν οὖν Theodoret. || ἔμιξε (et Stob.) : ἔμει. Oxy. Burnet ἀνέμιξε Clem. Eus. Theodoret. ἐπέμ. auct. Naber Vollgr. || **b** 2 ἐπέμιξεν (et Stob.) : ἐπέμει. Oxy. Burnet Vollgr. || 3 καί ... 4 ἄν : secl. ci. Hartman || ἑταίραν (et Oxy. Stob.) : -ρα W || 4 τε : del. i. m. Oxy. ut uid. || 5 ἡδίστοισιν εἶναι T reuera (et Oxy. i. m.) : -τοις εἶναι Oxy. Stob.ⁿ -τοις συνεῖναι Stob.ⁿ || **c** 1 γὰρ (et Oxy. Hermi.) : γ. δὴ Aristaenet. Stob. Burnet || 2 λόγος (et Aristaenet.) : om. Stob. φησὶ λ. Stob.ⁿ λέγει λ. Cobet Vollgr. || τέρπειν T (ν s. u. pr. m.) (et reuera Stob.) : -ει Aristaenet. || ἡ γάρ... 5 ἔχει : auct. Hartman del. Vollgr || 3 ἐπ' (et Oxy. ut uid.) : ἐπὶ TW Aristaenet. || ὁμοιότητα : -ότατον Aristaenet. || 5 αὖ (et Stob.) : εἶναι Stob.ⁿ || 8 ἑκὼν ἀπολείπεται : ἀπ. ἑκ. TW || **d** 2 ἀεὶ [αἰ. codd.] διδοὺς ἄγει : ἀϊδίους ἄγ. ci. Schneider ἀϊδίους δ. ἄγ. Vollgr. || 3 ἡδονῶν Oxy. : -νῆς codd. edd. || 4 ἀραρότως αὐτῷ : αυ. αρ. Oxy. || 5 διδούς : αἰδοῦς B διαιδοῦς W ἀντιδιδοὺς Vollgr. || 7 οὐχ : οὐχ ἔτι ci. v. Heusde οὐκέτ' Vollgr.

« dans sa fleur, avec tout ce qui encore suit d'autre part
e « cette vision, et dont il répugne d'entendre seulement parler, « pour ne rien dire du fait même d'une contrainte de se « laisser manier, qui perpétuellement le harcèle ? oui, quand « il est, tout le temps et vis-à-vis de tout le monde, soumis « à des espionnages malignement soupçonneux ? qu'il s'entend « faire des compliments hors de propos et qui passent les « bornes ? mais des reproches aussi bien : reproches qui, « lorsque l'amoureux n'a pas encore bu, ne sont pas tolé- « rables, et qui, lorsque l'ivresse le gagne, ne sont pas into- « lérables seulement, mais en plus outrageants, et desquels « se saoule l'impudence débridée de son langage ?

« Ce n'est pas tout : l'amoureux est nuisible et déplaisant « tant qu'il aime ; mais, quand il a cessé d'aimer, il est sans « foi pour le temps d'après : ce temps en vue duquel il multi- « pliait ces promesses grâce auxquelles, à grand renfort « de serments et de prières [1], il avait péniblement réussi à
241 « maintenir, si accablant qu'en fût le fardeau, le commerce « d'alors à cause des biens qu'il faisait espérer ! Voici donc « venue l'obligation de payer sa dette. Mais en-dedans de lui- « même s'est opéré un retournement [2] dans l'autorité et dans « la direction : raison et sagesse ont remplacé amour et folie ; « il est devenu un autre homme, et l'aimé ne s'en est point « douté ! Celui-ci donc lui réclame la rémunération du passé, « il évoque le souvenir de ce qu'a fait l'amoureux, de ce qu'il « a dit : comme si son langage s'adressait au même homme ! « Quant à l'autre, la honte l'empêche, et d'avoir le courage « de dire qu'il est devenu un autre homme, et de trouver « moyen de donner corps aux serments, aux promesses du « régime antérieur, celui de la déraison ; à présent qu'il a
b « acquis la raison et qu'il est devenu sage, il ne veut pas « qu'une conduite identique à celle de l'homme d'autrefois le « fasse ressembler à celui-ci et redevenir le même. De ce « passé il est donc à présent le transfuge, et c'est désormais

1. Comparer *Banquet* (discours de Pausanias) 183 bc.

2. Ici apparaît une des deux images qui se mêlent dans le morceau, celle de la coquille qui se retourne : allusion à un jeu où deux camps s'opposent ; au milieu du terrain, un joueur lance en l'air une coquille ; selon qu'elle tombe ou non sur la face nacrée, c'est à l'une des équipes de fuir à l'autre de poursuivre. L'autre image est juridique :

« δὲ τῶν ἄλλων ταύτῃ ἃ καὶ λόγῳ ἐστὶν ἀκούειν οὐκ ἐπι-
« τερπές, μὴ ὅτι δὴ ἔργῳ ἀνάγκης ἀεὶ προσκειμένης e
« μεταχειρίζεσθαι; φυλακάς τε δὴ καχυποτόπους φυλατ-
« τομένῳ διὰ παντὸς καὶ πρὸς ἅπαντας; ἀκαίρους τε
« ἐπαίνους καὶ ὑπερβάλλοντας ἀκούοντι; ὡς δ' αὔτως
« ψόγους νήφοντος μὲν οὐκ ἀνεκτούς, εἰς δὲ μέθην
« ἰόντος, πρὸς τῷ μὴ ἀνεκτῷ, ἐπαισχεῖς, παρρησίᾳ κατα-
« κορεῖ καὶ ἀναπεπταμένῃ χρωμένου ;

« Καὶ ἐρῶν μὲν βλαβερός τε καὶ ἀηδής· λήξας δὲ τοῦ
« ἔρωτος, εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ἄπιστος εἰς ὅν, πολλὰ καὶ
« μετὰ πολλῶν ὅρκων τε καὶ δεήσεων ὑπισχνούμενος, μόγις
« κατεῖχε τήν γ' ἐν τῷ τότε ξυνουσίαν ἐπίπονον οὖσαν 241
« φέρειν δι' ἐλπίδα ἀγαθῶν. Τότε δὴ δέον ἐκτίνειν· μετα-
« βαλὼν ἄλλον ἄρχοντα ἐν αὐτῷ καὶ προστάτην, νοῦν καὶ
« σωφροσύνην ἀντ' ἔρωτος καὶ μανίας, ἄλλος γεγονὼς
« λέληθε τὰ παιδικά. Καὶ ὁ μὲν αὐτὸν χάριν ἀπαιτεῖ τῶν
« τότε, ὑπομιμνήσκων τὰ πραχθέντα καὶ λεχθέντα, ὡς τῷ
« αὐτῷ διαλεγόμενος. Ὁ δὲ ὑπ' αἰσχύνης οὔτε εἰπεῖν
« τολμᾷ ὅτι ἄλλος γέγονεν, οὔθ' ὅπως τὰ τῆς προτέρας
« ἀνοήτου ἀρχῆς ὁρκωμόσιά τε καὶ ὑποσχέσεις ἐμπεδώσῃ
« ἔχει, νοῦν ἤδη ἐσχηκὼς καὶ σεσωφρονηκώς, ἵνα μή, b
« πράττων ταὐτὰ τῷ πρόσθεν, ὅμοιός τε ἐκείνῳ καὶ ὁ
« αὐτὸς πάλιν γένηται. Φυγὰς δὴ γίγνεται ἐκ τούτων καί,

e 1 ἀεὶ : αἰ. codd. || 2 καχυποτόπους (post κα lit. eras. T) : καχυπὸ τόπους B καχυπόπτους uulg. Vollgr. || 3 ἀκαίρους τε ἐπαίνους καὶ : ἀκ. τε καὶ ἐπ. B Vollgr. ἀκ. τε καὶ ἐγκαίρους ἐπ. apogr. ἀκ. τε καὶ ἐπαχθεῖς ἐπ. Winckelm. || 5 νήφοντος : -τες B || 6 ἐπαισχεῖς, παρρησίᾳ κατακορεῖ Heindorf : ἐπ' αἴσχει π. κ. BT ἐπαίσχει π. κ. W ἐπαισχεῖ π. καὶ κ. Vollgr. || 241 a 3 γ' : om. B Thomps. Vollgr. || ξυνουσίαν : συν. Burnet || οὖσαν : om. B Schanz Vollgr. || 2 ἐκτίνειν : ἐκτεί. Coislin. 155 ἐκτείνει Ven. 54 et fors. T[2] (ras. s. u. ante ι et ν alt. exp.) || μεταβάλλων : -λάβων corr. Coislin. 155 Thomps. || 3 αὐτῷ : αὐ. BT αυ. W || 5 λέληθε : -θεν BT || 7 ὑπ' : ὑπὸ TW || 8 ὅτι : οὔτ' εἰ B || 9 ἐμπεδώσῃ : -σει uulg. et, exc. Burnet, omnes || b 1 νοῦν... 3 γένηται secl. Hartman del. Vollgr. || 2 ταὐτὰ : ταῦτα B (sed B[2] rec. fecit acc. in alt. α) || 3 φυγὰς ... τούτων (et Hermogen.) : del. Vollgr.

« pour lui une nécessité de faire défaut, maintenant qu'en « tombant la coquille s'est retournée ; et, retourné lui-même, « il se hâte de prendre la fuite ! L'autre, de son côté, est dans « la nécessité d'être le demandeur, non sans s'indigner et « prendre à témoin les dieux : c'est que, dès le principe, il a « complétement méconnu cette vérité, que jamais il n'aurait « dû accorder ses faveurs à un homme qui aime et qui forcé- « ment n'a pas sa tête à lui, mais bien plutôt à celui qui
c « n'aime pas et qui a toute sa tête ; qu'autrement il ne pou- « vait manquer de se mettre aux mains d'un être sans foi, « d'humeur difficile, jaloux, désagréable, nuisible pour ses « biens, nuisible aussi pour la complexion de son corps, « nuisible enfin, par dessus tout et de beaucoup, pour la « culture de son âme : un bienfait, au prix duquel il n'y a, « aux yeux ni des hommes ni des dieux, rien en réalité qui « vaille davantage, ni à présent ni jamais !

« Voilà en fin de compte, mon petit gars, ce qu'il faut se « mettre dans l'esprit, et en même temps savoir que les bon- « nes intentions n'ont point de part à la genèse de l'amitié « chez un amoureux, mais que, comme dans le cas de ce qui « se mange, la réplétion en est l'objet : la tendresse du loup
d « pour l'agneau, voilà l'image *de l'amitié qu'ont des amoureux* « *pour un jeune garçon !* »[1]

Si l'on doit continuer, il faudra changer de ton.

C'est cela, je l'avais prévu, Phèdre ! Tu n'as plus à entendre de ma bouche un seul mot, et dis-toi plutôt maintenant que le discours a le point final...

Phèdre. — Pas possible ! Et moi qui me figurais que tu n'en étais qu'à sa moitié et que tu allais l'équilibrer[2] avec un développement sur celui qui n'aime pas, sur l'obligation de lui accorder par préférence ses faveurs, et dire tous les biens qu'en retour cela comporte. Or voici que justement, Socrate, tu veux en rester là ; pourquoi ?

e Socrate. — Ne t'es-tu pas aperçu, bienheureux ami, que

l'amoureux a pris des engagements au temps où, en demandeur, il voulait gagner sa cause près de l'aimé ; à présent, il les récuse, fait défaut, et l'autre ainsi devient le demandeur.

1. C'est une fin d'hexamètre : voilà Socrate au ton de l'épopée. Il l'observe tout de suite *in petto* et le fait ensuite remarquer à Phèdre.

2. Les membres d'une période doivent se balancer ; de même,

« ἀπεστερηκὼς ὑπ' ἀνάγκης ὁ πρὶν ἐραστής, ὀστράκου
« μεταπεσόντος, ἵεται φυγῇ μεταβαλών. Ὁ δὲ ἀναγκά-
« ζεται διώκειν, ἀγανακτῶν καὶ ἐπιθεάζων, ἠγνοηκὼς τὸ
« ἅπαν ἐξ ἀρχῆς ὅτι οὐκ ἄρα ἔδει ποτὲ ἐρῶντι καὶ ὑπ'
« ἀνάγκης ἀνοήτῳ χαρίζεσθαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον μὴ
« ἐρῶντι καὶ νοῦν ἔχοντι· εἰ δὲ μή, ἀναγκαῖον εἴη ἐνδοῦναι c
« ἑαυτὸν ἀπίστῳ, δυσκόλῳ, φθονερῷ, ἀηδεῖ, βλαβερῷ μὲν
« πρὸς οὐσίαν, βλαβερῷ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἕξιν,
« πολὺ δὲ βλαβερωτάτῳ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς παίδευσιν,
« ἧς οὔτε ἀνθρώποις οὔτε θεοῖς τῇ ἀληθείᾳ τιμιώτερον
« οὔτε ἔστιν οὔτε ποτὲ ἔσται.

« Ταῦτά τε οὖν χρή, ὦ παῖ, συννοεῖν καὶ εἰδέναι τὴν
« ἐραστοῦ φιλίαν ὅτι οὐ μετ' εὐνοίας γίγνεται, ἀλλὰ σιτίου
« τρόπον χάριν πλησμονῆς, ὡς λύκοι ἄρνας ἀγαπῶσιν, ὣς d
« παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί. »

Τοῦτο ἐκεῖνο, ὦ Φαῖδρε. Οὐκέτ' ἂν τὸ πέρα ἀκούσαις ἐμοῦ λέγοντος, ἀλλ' ἤδη σοι τέλος ἐχέτω ὁ λόγος.

ΦΑΙ. Καίτοι ᾤμην σε μεσοῦν αὐτοῦ καὶ ἐρεῖν τὰ ἴσα περὶ τοῦ μὴ ἐρῶντος, ὡς δεῖ ἐκείνῳ χαρίζεσθαι μᾶλλον, λέγων ὅσα αὖ ἔχει ἀγαθά. Νῦν δὲ δή, ὦ Σώκρατες, τί ἀποπαύει ;

ΣΩ. Οὐκ ᾔσθου, ὦ μακάριε, ὅτι ἤδη ἔπη φθέγγομαι e

b 4 ἀπεστερηκὼς (et Hermogen.) : ἀπειρηκὼς corr. Coislin. 155 ἀπεστυγηκὼς G. Hermann Hirschig || ὁ (et Hermogen.) : οὗ Ast || 6 διώκειν : -κων B -κειν ἀνόητος ὢν Hermogen. || ἐπιθεάζων (et Hermogen.) : ἐπιθει. B || 8 ἀνοήτῳ χαρίζεσθαι : κατεχομένῳ χ. ἀνοήτως Hermogen. || **c** 2 ἑαυτὸν : αὑ. Stob. et, exc. Thomps., omnes αὑ. B Stob.[n] || δυσκόλῳ φθονερῷ : auct. Spengel del. Schanz || 3 βλαβέρῳ (et Stob.) : -ερωτέρῳ auct. Naber Vollgr. || τοῦ (et Stob.) : om. uulg. || 5 οὔτε pri. (et Hermi.[1]) : οὐδὲν οὔτ' Badham Vollgr. || 7 συννοεῖν : ξυν. T Stob.[n] ξυνοεῖν sic W Stob.[n] || **d** 1 ἄρνας ἀγαπῶσιν : ἄρν' ἀγαπῶσ' Hermi. (alibi ἄρνα φιλοῦσιν et Hermog. φιλεῦσ') et, exc. Burnet, omnes || 3 τοῦτο : τοῦτ' exc. Schanz omnes || πέρᾳ (et Hermi.) : πέρας B[2] (fecit σ s. ι) πέρα edd. || 4 ἀλλ' ἤδη : ἀλλὰ δὴ TW || 5 σε Hermann : γε codd. edd. || αὐτοῦ : -τὸν Vindob. 109 edd. || ἐρεῖν : σε ἐ. Vollgr. || 6 ὡς δεῖ... 7 λέγων : ὡς ἐρεῖς ... λέγ. ci. Richards del. Vollgr. || 7 λέγων : -οντα Stephan. Schanz (-ονθ') || 8 ἀποπαύει : -ῃ W.

déjà ma voix devenait épique? que je n'en étais plus aux dithyrambes? Et cela dans le blâme! Mais, si c'est l'éloge de l'autre que je dois commencer, juges-en : qu'est-ce que je devrai faire? As-tu idée que, par la vertu de ces Nymphes, auxquelles avec préméditation tu m'as livré, je vais être pris d'un enthousiasme indiscutable? Je le dis donc d'un seul trait : tout ce que nous avons vilipendé chez l'un, le contraire en revient à l'autre à titre de biens ; à quoi bon allonger le discours, puisque sur tous deux il en a dit autant qu'il fallait? Quel que soit donc le sort qui, en bonne justice, convienne à
242 ma fiction, ce sort sera le sien ; moi, je traverse cette rivière et je me sauve, avant que par toi pire violence ne me soit faite!

Phèdre. — Ah! pas encore, Socrate, pas avant que soit passée la chaleur brûlante : ne vois-tu pas que c'est quasiment déjà midi tapant, l'heure où justement, comme on dit, ça tape dur[1]? Attendons plutôt ici, tout en nous entretenant de ce qui s'est dit ; aussitôt la fraîcheur venue, nous partons!

Socrate. — Pour les discours, Phèdre, tu es en vérité divin et, tout bonnement, tu m'émerveilles! C'est mon avis en effet : ton temps a vu se produire des discours, mais per-
b sonne n'en a fait se produire un plus grand nombre que toi, soit que tu les aies toi-même prononcés, soit qu'à autrui tu les aies de façon quelconque imposés. Je fais exception pour Simmias de Thèbes ; mais les autres, tu les surpasses, et de très haut. Et voici, je crois bien, qu'à présent encore tu viens de prendre l'initiative d'un discours que j'ai, moi, à prononcer![2]

Phèdre. — Eh! ce n'est pas là déclaration de guerre[3]! Mais dis-moi comment, et quel est ce discours?

dans un discours, la thèse et l'antithèse (*Banquet*, Notice p. XL-XLII).

1. Il n'y a là, semble-t-il, aucune tautologie, mais une allitération. J'ai essayé de la rendre, en changeant toutefois l'image qui, en grec, est celle de *station* (du soleil), de *stabilité* (de sa chaleur).

2. Dans le *Banquet* Phèdre a été l'initiateur du sujet, son *père* (177 a-e), donc le père aussi de tant de beaux discours! Ici il est *cause* de celui que va prononcer Socrate, et l'épithète dont le gratifie celui-ci 261 a : *père de beaux enfants* n'est sans doute pas de pur style (cf. Plutarque *Quaest platon.* II 1, 1000 f sq.). Avec l'autre exception, l'allusion au *Phédon* n'est pas moins transparente (*Phédon*, Notice p. XIV).

3, Phèdre est trop grand amateur de discours pour voir dans la

ἀλλ' οὐκέτι διθυράμβους, καὶ ταῦτα ψέγων ; Ἐὰν δ' ἐπαι-
νεῖν τὸν ἕτερον ἄρξωμαι, τί με οἴει ποιήσειν ; Ἆρ' οἶσθ'
ὅτι ὑπὸ τῶν Νυμφῶν, αἷς με σὺ προὔβαλες ἐκ προνοίας,
σαφῶς ἐνθουσιάσω ; Λέγω οὖν ἑνὶ λόγῳ ὅτι ὅσα τὸν ἕτερον
λελοιδορήκαμεν, τῷ ἑτέρῳ τἀναντία τούτων ἀγαθὰ πρόσ-
εστιν· καὶ τί δεῖ μακροῦ λόγου ; περὶ γὰρ ἀμφοῖν ἱκανῶς
εἴρηται. Καὶ οὕτω δὴ ὁ μῦθος ὅ τι πάσχειν προσήκει αὐτῷ,
τοῦτο πείσεται· κἀγὼ τὸν ποταμὸν τοῦτον διαβάς, ἀπέρ- 242
χομαι πρὶν ὑπὸ σοῦ τι μεῖζον ἀναγκασθῆναι.

ΦΑΙ. Μήπω γε, ὦ Σώκρατες, πρὶν ἂν τὸ καῦμα παρέλθῃ.
Ἢ οὐχ ὁρᾷς ὡς σχεδὸν ἤδη μεσημβρία ἵσταται, ἡ δὴ
καλουμένη σταθερά ; Ἀλλά, περιμείναντες καὶ ἅμα περὶ
τῶν εἰρημένων διαλεχθέντες, τάχα ἐπειδὰν ἀποψυχῇ
ἴμεν.

ΣΩ. Θεῖός γ' εἶ περὶ τοὺς λόγους, ὦ Φαῖδρε, καὶ
ἀτεχνῶς θαυμάσιος. Οἶμαι γὰρ ἐγὼ τῶν ἐπὶ τοῦ σοῦ βίου
γεγονότων λόγων μηδένα πλείους ἢ σὲ πεποιηκέναι γεγε- b
νῆσθαι, ἤτοι αὐτὸν λέγοντα ἢ ἄλλους ἑνί γέ τῳ τρόπῳ
προσαναγκάζοντα· Σιμμίαν Θηβαῖον ἐξαιρῶ λόγου, τῶν δὲ
ἄλλων πάμπολυ κρατεῖς. Καὶ νῦν αὖ δοκεῖς αἴτιός μοι
γεγενῆσθαι λόγῳ τινὶ ῥηθῆναι.

ΦΑΙ. Οὐ πόλεμόν γε ἀγγέλλεις. Ἀλλὰ πῶς δή, καὶ τίνι
τούτῳ ;

e 2 δ' : δὲ W || 3 ἆρ' : ἄρ' B ἀρ' T || 4 προὔβαλες : προὔλαβες W² (λ et β s. u.) || 5 ἐνθουσιάσω : ἐνθυσ. B || 6 πρόσεστιν : -τι W || **242 a** 1 κἀγὼ : καὶ ἐγὼ TW || 4 ἡ δὴ ... 5 σταθερά : secl. Ruhnken Schanz addub. Thomps. del. Vollgr. || ἡ δὴ (ex em. fors. T) (et Suidas) : ἤδη B uulg. ἵσταται ἤδη στ. Ast || 6 τάχα ἐπειδὰν : ἐπ. τάχιστα ci. Herwerden uel αὐτίκ' ἐπ. Vollgr. || ἀποψυχῇ ἴμεν : ἀποψυχήιμεν B ἀποψύξῃ ἴωμεν T et ἴμεν W (sed χ s. ξ fecit T²) ἀπ. ἄπιμεν Bekkeri anecd. Vollgr. || **b** 1 λόγων : om. BW et, exc. Burnet, omnes || πεποιηκέναι : πεπον. T || γεγενῆσθαι : γενέσθαι Richards Vollgr. || 2 τῳ : τῷ B reuera T (acc. eras. in γέ) om. W uulg. || 3 Σιμμίαν : Σιμί. Schanz Vollgr. || Θηβαῖον : auct. Herwerden del. Vollgr. || ἐξαιρῶ Heindorf : ἐξαίρω codd. -ρων Ven. 185 || λόγου : τοῦ λ. W || δὲ : δ' W || 5 γεγενῆσθαι : γενήσ. Badham Vollgr.

Deuxième partie. — La voix démonique.

SOCRATE. — Au moment même, mon bon, où j'étais sur le point de traverser la rivière, ce signal divin, ce signal dont la manifestation est habituelle chez moi [1],
c s'est manifesté. Or c'est toujours pour m'arrêter quand je vais faire une chose. Et j'ai cru entendre une voix qui en venait et qui ne m'autorisait pas à m'en aller avant de m'être acquitté d'une pénitence, en raison de quelque péché de ma part envers la divinité : preuve certaine que je suis un devin, pas très fort c'est vrai, mais, à la façon des gens qui savent mal leurs lettres, juste assez rien que pour moi ! Donc j'ai déjà claire conscience d'avoir péché. Incontestablement une chose, camarade, qui a ce pouvoir même de divination, c'est aussi l'âme : il y avait en effet un je ne sais quoi qui me troublait, et depuis un bon moment, tandis que je disais mon discours ; j'étais tout décontenancé, *par peur*, selon la parole d'Ibycus [2], qu'*ayant failli auprès des dieux, je ne fusse, en*
d *compensation, honoré des hommes*. Mais maintenant je me suis rendu compte de mon péché !

PHÈDRE. — Quel est donc le péché dont tu parles?

SOCRATE. — Épouvantable, Phèdre, épouvantable est le discours dont tu t'es toi-même chargé, aussi bien que celui que tu m'as forcé de prononcer...

PHÈDRE. — Comment cela ?

SOCRATE. — Une niaiserie, et, dans une certaine mesure, une impiété ! Dans ces conditions peut-il y avoir plus épouvantable discours ?

PHÈDRE. — Impossible, pour peu que ce que tu dis soit la vérité.

SOCRATE. — Quoi donc ! Amour n'est-il pas à ton jugement le fils d'Aphrodite, et un dieu ?

PHÈDRE. — En tout cas c'est assurément la tradition [3].

déclaration de Socrate une menace : sa réponse est celle qu'on fait par antiphrase au messager d'une bonne nouvelle (cf. 243 b fin).

1. Je garde, bien que contesté, le texte traditionnel : la voix *intérieure* vient d'une source *divine* ; aussi donne-t-elle à l'*âme* qui l'entend une *divination* (cf. 244 a-245 c la suite d'idées qui aboutit à étudier la nature de l'âme ; Notice p. CXXXI sq.), d'ailleurs toute *personnelle* ; jamais elle ne fait que *détourner* Socrate d'agir (*Apologie* 31 d).

2. De Rhégium (milieu du IVe s.) ; fr. 51 Bergk.

3. Il n'est pas impossible que la réplique (cf. aussi *infra*) soit une

ΣΩ. Ἡνίκ' ἔμελλον, ὠγαθέ, τὸν ποταμὸν διαβαίνειν, τὸ
δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίγνεσθαι ἐγένετο·
ἀεὶ δέ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν, καί τινα φωνὴν c
ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι ἥ με οὐκ ἐᾷ ἀπιέναι πρὶν ἂν
ἀφοσιώσωμαι, ὥς τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον. Εἰμὶ δὴ
οὖν μάντις μέν, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος, ἀλλ', ὥσπερ οἱ τὰ
γράμματα φαῦλοι, ὅσον ἐμαυτῷ μόνον ἱκανός. Σαφῶς οὖν
ἤδη μανθάνω τὸ ἁμάρτημα. Ὡς δή τοι, ὦ ἑταῖρε, μαντικόν
γέ τι καὶ ἡ ψυχή· ἐμὲ γὰρ ἔθραξε μέν τι, καὶ πάλαι,
λέγοντα τὸν λόγον, καί πως ἐδυσωπούμην, κατ' Ἴβυκον,
μή τι παρὰ θεοῖς

ἀμβλακὼν τιμὰν πρὸς ἀνθρώπων ἀμείψω. d

Νῦν δ' ᾔσθημαι τὸ ἁμάρτημα.

ΦΑΙ. Λέγεις δὲ δὴ τί;

ΣΩ. Δεινόν, ὦ Φαῖδρε, δεινὸν λόγον αὐτός τε ἐκόμισας ἐμέ τε ἠνάγκασας εἰπεῖν.

ΦΑΙ. Πῶς δή;

ΣΩ. Εὐήθη καὶ ὑπό τι ἀσεβῆ· οὗ τίς ἂν εἴη δεινότερος;

ΦΑΙ. Οὐδείς, εἴ γε σὺ ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Τί οὖν; τὸν Ἔρωτα οὐκ Ἀφροδίτης καὶ θεόν τινα ἡγεῖ;

ΦΑΙ. Λέγεταί γε δή.

b 8 τὸ δαιμόνιόν τε καὶ (et Hermi. ut uid.): damn. Hartman Wilamowitz del. Vollgr. || 9 τε καὶ: ci. del. Schanz μοι καὶ Vindob. 109 (μοι om. ante γίγνεσθαι) || τὸ (et Proclus): om. nonnulli libri || **c** 1 ἀεὶ ... πράττειν (et Proclus): secl. Heindorf Schanz del. Vollgr. || ἀεὶ: αἰ. codd. || ὃ: ἃ Proclus || 2 ἐᾷ (et Proclus): εἴα Richards Vollgr. || 3 ὡς (et Hermi.[1]): ὡς δὴ Proclus Burnet || 5 ὅσον: ὅσ. μὲν B edd. || ἱκανός: -νῶς B || 6 ὡς δή τοι, ὦ: ὡς δε ποιω BW[2] (ε s. η et π s. τ) οἶσθα δέ που, ὦ Herwerden Vollgr. || 7 γέ: del. idem. || **d** 1 ἀμβλακὼν (ἀμβλά. W): ἀμπλακῶν TW[2] (π vet. man. s. β) || τιμὰν: -μᾶν B || 2 νῦν δ' ᾔσθημαι: συνῄσθ. Proclus || 7 οὗ τίς: οὔ τις B ουτις Oxy. οὔ τί et mox δεινότερον Proclus || 9 Ἀφροδίτης: -δειτης Oxy. || 10 ἡγεῖ (et Oxy.): -ῇ W || 11 γε (et Oxy.[2]): δε Oxy.

Une palinodie expiatoire est nécessaire.

SOCRATE. — Du moins ce n'est pas celle du discours de Lysias, ni non plus du tien
e — de celui que tu as prononcé par ma bouche, une fois celle-ci ensorcelée ! Mais Amour, s'il est (ce que réellement il est) un dieu ou bien quelque chose de divin, ne saurait être quelque chose de mauvais. Or c'est ainsi qu'il a été caractérisé par les deux discours qui viennent d'être prononcés à son sujet ; tous deux en cela ils péchaient donc envers Amour. Et de plus ils sont, l'un et l'autre, d'une niaiserie absolument exquise : alors qu'ils ne
243 disent rien de sain ni de vrai, ils se font gloire d'être quelque chose, si d'aventure ils doivent faire illusion à je ne sais quels bouts d'homme et s'être acquis auprès d'eux de la réputation ! C'est donc pour moi une nécessité de me purifier. Or il y a, pour ceux qui pèchent en matière de mythologie, une antique purification dont Homère, lui, ne s'est point avisé, mais bien Stésichore[1]. Privé de la vue pour avoir médit d'Hélène, il ne partagea pas l'incompréhension d'Homère : il avait de la culture, il comprit la raison et il se hâta de composer les vers que voici : « *Il n'y a pas de vérité dans ce langage ! — Non, tu ne montas point sur les nefs bien pontées, — non, tu ne*
b *vins pas au château de Troie !* » Et, quand il eut achevé de composer la *Palinodie* (c'est le titre du poème), sur le champ il recouvra la vue. En effet je montrerai, moi, plus d'habileté que ces gens-là, sous ce rapport du moins : je vais en effet, sans attendre quelque disgrâce pour avoir médit d'Amour, m'efforcer de lui payer ma « palinodie », avec la tête à découvert et non pas m'encapuchonnant, comme de honte je le faisais tout à l'heure.

allusion au discours de Diotime : Amour est démon et non dieu, fils non d'Aphrodite, mais de Poros et de Pénia (*Banquet* 202 d-203 e).

1. Stésichore (première moitié du VIe s.) avait, au début de son poème *La destruction d'Ilion*, durement parlé d'Hélène, « la femme aux deux, aux trois maris, l'infidèle épouse ». Puisque c'était Aphrodite qui punissait Tyndare en donnant à la vertu de sa fille une telle fragilité, à son tour l'innocente héroïne était en droit de punir ceux qui, comme Homère et Stésichore, lui reprochaient sa conduite (cf. A. Diès *Autour de Platon*, p. 108 sq.). Mais le second, étant un lyrique, donc un musicien (et le philosophe n'est-il pas, pour Platon, le parfait musicien [*Phédon* 61 a] ?), comprit qu'il avait péché et en quoi. D'où sa rétractation : ce n'est pas Hélène, c'est son fantôme qui a

ΣΩ. Οὔ τι ὑπό γε Λυσίου, οὐδὲ ὑπὸ τοῦ σοῦ λόγου, ὃς
διὰ τοῦ ἐμοῦ στόματος καταφαρμακευθέντος ὑπὸ σοῦ e
ἐλέχθη. Εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἤ τι θεῖον ὁ Ἔρως, οὐδὲν ἂν κακὸν εἴη· τὼ δὲ λόγω τὼ νῦν δὴ περὶ αὐτοῦ εἰπέτην ὡς τοιούτου ὄντος· ταύτῃ τε οὖν ἡμαρτανέτην περὶ τὸν Ἔρωτα. Ἔτι τε ἡ εὐήθεια αὐτοῖν πάνυ
ἀστεία, τὸ μηδὲν ὑγιὲς λέγοντε μηδὲ ἀληθὲς σεμνύνεσθαι 243
ὥς τι ὄντε, εἰ ἄρα, ἀνθρωπίσκους τινὰς ἐξαπατήσαντε, εὐδοκιμήσετον ἐν αὐτοῖς. Ἐμοὶ μὲν οὖν, ὦ φίλε, καθήρασθαι ἀνάγκη. Ἔστι δὲ τοῖς ἁμαρτάνουσι περὶ μυθολογίαν καθαρμὸς ἀρχαῖος, ὃν Ὅμηρος μὲν οὐκ ᾔσθετο, Στησίχορος δέ· τῶν γὰρ ὀμμάτων στερηθεὶς διὰ τὴν Ἑλένης κακηγορίαν, οὐκ ἠγνόησεν ὥσπερ Ὅμηρος, ἀλλ' ἅτε μουσικὸς ὢν ἔγνω τὴν αἰτίαν καὶ ποιεῖ εὐθύς·

Οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος οὗτος·
οὐδ' ἔβας ἐν νηυσὶν εὐσέλμοις
οὐδ' ἵκεο πέργαμα Τροίας. b

Καὶ ποιήσας δὴ πᾶσαν τὴν καλουμένην Παλινῳδίαν, παραχρῆμα ἀνέβλεψεν. Ἐγὼ οὖν σοφώτερος ἐκείνων γενήσομαι, κατ' αὐτό γε τοῦτο· πρὶν γάρ τι παθεῖν διὰ τὴν τοῦ Ἔρωτος κακηγορίαν, πειράσομαι αὐτῷ ἀποδοῦναι τὴν παλινῳδίαν, γυμνῇ τῇ κεφαλῇ καὶ οὐχ, ὥσπερ τότε, ὑπ' αἰσχύνης ἐγκεκαλυμμένος.

d 12 οὔ τι B² (ex ο fecit ου et signa rescr.) (et Oxy.² τι s. u.) : ὅτι B ουν Oxy. οὔτοι Heindorf Vollgr. || οὐδὲ : ουδ Oxy. || **e** 2 ὥσπερ ... θεῖον : om. Oxy. || 3 τὼ δὲ λόγω τὼ (et Oxy.² acc. in pr. τω) : τῷ δὲ λόγῳ τῷ B τὼ δὴ λόγω τὼ TW || νῦν δὴ : νυνδὴ exc. Thomps. omnes || 4 ἡμαρτανέτην : ἡμάρτανε τὴν B sed acc. rec. m. || 5 ἔτι τε (et Oxy.) : εἴτε B || **243 a** 1 μηδὲ B² (i. m.) : μήτε B || 2 ἀνθρωπίσκους (et Oxy.² σ s. u.) : -πίκους W Oxy. || 3 ἐμοὶ : εμε Oxy. || καθήρασθαι (et Oxy.) : καθῃ. T || 4 ἔστι (et Oxy.) : -τιν B || 6 Ἑλένης : τῆς Ἑ. Oxy.² (της s. u.) || 7 κακηγορίαν : κατηγ. Oxy. (sed cf. b 5) Hermi. || ὥσπερ Ὅμηρος (et Oxy.) : del. Vollgr. || 8 ποιεῖ (et Oxy.) : ἐποίει Richards Vollgr. || 9 ἔτυμος : ἔτ. BWT² ἐτῦ. T || οὗτος : om. Oxy. τος s. u. Oxy.² post οὐδ' || 10 οὐδ' ἔβας : ουδὲ βὰς BW || εὐσέλμοις : ευσσ. Oxy. || **b** 5 κακηγορίαν (et Oxy.² κ s. u.) : κατη. Oxy. || 6 τῇ (et Hermi.) : om. B Oxy.

Phèdre. — Ah ! Socrate, c'est tout ce que tu pouvais me dire de plus agréable !

c Socrate. — Cela prouve, mon bon Phèdre, que tu conçois ce qu'il y avait d'impudent dans les deux discours prononcés, aussi bien celui-là que celui que tu as lu sur ton cahier. Supposons en effet qu'il se soit trouvé, pour nous entendre, un homme dont le caractère eût de la noblesse et de la bienveillance, et qui en aimât un autre tout pareil ou bien qui l'eût aimé auparavant ; quand nous lui parlerions de ces amoureux qui, pour de faibles motifs, s'emportent à une vigoureuse inimitié, qui à l'égard de leurs amours se conduisent en jaloux et leur sont nuisibles, comment pourrais-tu ne pas penser qu'à son jugement les propos entendus sont ceux de gens nourris parmi des matelots et qui n'ont jamais eu le spectacle d'un amour vraiment libre ? Ne s'en faudrait-il
d pas de beaucoup qu'il fût d'accord avec nous dans ces reproches dont nous chargeons Amour ?

Phèdre. — C'est, par Zeus, bien possible, Socrate !

Socrate. — Eh bien ! devant cet homme-là, vois-tu, je me fais honte, et c'est d'Amour en personne que j'ai peur ; alors, j'aspire à un discours dont l'eau douce lave ce que j'appellerais l'âcre salure des propos entendus[1] ! Mais à Lysias également je conseille d'écrire au plus vite sur l'obligation, toutes choses égales d'ailleurs, d'accorder ses faveurs à l'amoureux, plutôt qu'à celui qui n'aime pas.

Phèdre. — Eh bien ! sois-en sûr, c'est ainsi que ça se passera ! Du moment que tu auras prononcé l'éloge de l'amoureux, à toute force il faudra que Lysias soit par moi forcé
e d'écrire à son tour un discours sur le même sujet[2].

Socrate. — Là-dessus je me fie à toi, ma parole ! aussi longtemps que tu seras qui tu es.

Phèdre. — Parle, alors, en toute assurance !

Socrate. — Où donc est passé ce jeune garçon à qui je

suivi Pâris à Troie (cf. *Rép.* IX 586 c). Pour offrir au dieu qu'il a offensé sa *palinodie*, préventive celle-là, Socrate sera le pénitent qui proclame ouvertement sa faute ; se serait-il, s'il ne l'avait déjà sentie, voilé la tête avant son premier discours (237 a) ? Mais le vrai coupable (si ce n'est Lysias, 257 ab) est Phèdre, l'ensorceleur qui l'entraînait dans la bacchanale (234 d ; cf. 244 a).

1. Se purifier en *lavant* la *souillure* (242 d sqq. ; cf. 257 a).

2. C'est l'idée sophistique de compétition (*Banquet*, p. LXX sq.).

ΦΑΙ. Τουτωνί, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἔστιν ἅττ' ἄν ἐμοὶ εἶπες ἥδιω.

ΣΩ. Καὶ γάρ, ὠγαθὲ Φαῖδρε, ἐννοεῖς ὡς ἀναιδῶς c εἴρησθον τὼ λόγω, οὗτός τε καὶ ὁ ἐκ τοῦ βιβλίου ῥηθείς. Εἰ γὰρ ἀκούων τις τύχοι ἡμῶν, γεννάδας καὶ πρᾷος τὸ ἦθος, ἑτέρου δὲ τοιούτου ἐρῶν ἢ καὶ πρότερόν ποτε ἐρασθείς, λεγόντων ὡς διὰ σμικρὰ μεγάλας ἔχθρας οἱ ἐρασταὶ ἀναιροῦνται καὶ ἔχουσι πρὸς τὰ παιδικὰ φθονερῶς τε καὶ βλαβερῶς, πῶς οὐκ ἂν οἴει αὐτὸν ἡγεῖσθαι ἀκούειν ἐν ναύταις που τεθραμμένων καὶ οὐδένα ἐλεύθερον ἔρωτα ἑωρακότων, πολλοῦ δ' ἂν δεῖν ἡμῖν ὁμολογεῖν ἃ ψέγομεν d τὸν Ἔρωτα ;

ΦΑΙ. Ἴσως νὴ Δί', ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Τοῦτόν γε τοίνυν ἔγωγε αἰσχυνόμενος καὶ αὐτὸν τὸν Ἔρωτα δεδιώς, ἐπιθυμῶ ποτίμῳ λόγῳ οἷον ἁλμυρὰν ἀκοὴν ἀποκλύσασθαι. Συμβουλεύω δὲ καὶ Λυσίᾳ ὅτι τάχιστα γράψαι ὡς χρὴ ἐραστῇ μᾶλλον ἢ μὴ ἐρῶντι, ἐκ τῶν ὁμοίων, χαρίζεσθαι.

ΦΑΙ. Ἀλλ' εὖ ἴσθι ὅτι ἕξει τοῦθ' οὕτω· σοῦ γὰρ εἰπόντος τὸν τοῦ ἐραστοῦ ἔπαινον, πᾶσα ἀνάγκη Λυσίαν ὑπ' ἐμοῦ ἀναγκασθῆναι γράψαι αὖ περὶ τοῦ αὐτοῦ λόγον. e

ΣΩ. Τοῦτο μὲν πιστεύω, ἕωσπερ ἂν ᾖς ὃς εἶ.

ΦΑΙ. Λέγε τοίνυν θαρρῶν.

ΣΩ. Ποῦ δή μοι ὁ παῖς πρὸς ὃν ἔλεγον ; ἵνα καὶ τοῦτο

b 8 τουτωνί : -νει Oxy. || οὐκ ἔστιν : ante ὦ Σώκρ. posuit s. u. Oxy.[2] || **c** 1 ὡς : ως αληθως και Oxy. || 2 τὼ λόγω : τῷ λόγῳ B || οὗτός τε... ῥηθείς : del. Hirschig. Vollgr. || ῥηθείς : κληθεις Oxy. || 4 ἐρῶν (et Oxy.[2]) : ετερων Oxy. || 6 ἔχουσι : -σιν Oxy. || φθονερῶς : φανε. Oxy. || 7 οἴει : -η W (η ex ε) || 8 ναύταις : αυταις Oxy. || τεθραμμένων corr. Coislin. 155 : -μένον codd. || ἐλεύθερον (et Oxy.) : -θέριον Hirschig || **d** 5 ἐπιθυμῶ : -μῶι sic TW || 6 ἀποκλύσασθαι (et Oxy. Hermogen. Plut.) : καταχλ. Plut. *Quaest. conuiu.* I 9, 4, 627 f et VII 8, 2, 711 d || 9 οὕτω : -ως codd. Oxy. || σοῦ T[2] (σ interpos et signum mut.) (et Oxy.) : οὐ BT et W γρ. || 10 τὸν : interpos. W || **e** 2 ἕωσπερ ἂν (et Oxy.) : εως αν περ Oxy.[2] || 3 λέγε τοίνυν (et Oxy.[2]) : λεγοι νυν Oxy. || 4 τοῦτο : τούτου TW Oxy.

m'adressais? Il faut que ceci, il l'entende aussi. S'il ne l'entendait pas, peut-être bien prendrait-il les devants et donnerait-il ses faveurs à l'homme qui n'aime pas...

Phèdre. — Il est là contre toi, tout près, toujours à tes côtés et tant que tu voudras !

Second discours de Socrate. — Éloge de l'amour.

Socrate. — « Eh bien ! voici, mon beau « gars, ce que tu dois bien te mettre en « l'esprit : c'est que le précédent discours
244 « était de Phèdre, fils de Pythoclès et « bourgeois de Myrrhinonte, tandis que celui que je vais dire « est de Stésichore, fils d'Euphème et natif d'Himère.

« Voici maintenant comment doit s'exprimer son discours : « *il n'y a pas de vérité dans un langage* qui, la présence « d'un amoureux étant admise, prétendra que c'est à celui « qui n'aime pas qu'on doit de préférence accorder ses « faveurs, et cela pour ce motif que le premier est en délire, « et le second, de sens rassis ! Si en effet il était vrai, sans « restriction, que le délire est un mal, ce serait bien parler. « Mais le fait est que, parmi nos biens, les plus grands sont « ceux qui nous viennent par l'intermédiaire d'un délire,

Les quatre formes du délire inspiré des dieux.

« dont à coup sûr nous dote un don « divin. On le voit en effet : la prophé- « tesse de Delphes, les prêtresses de
b « Dodone, c'est dans leur délire qu'elles « ont été pour la Grèce les ouvrières de nombre de bienfaits « évidents, tant d'ordre privé que d'ordre public, tandis que, « quand elles étaient dans leur bon sens, leur action se rédui- « sait à peu de chose, ou même à rien. Après cela, parlerons- « nous de la Sibylle ? de tous ceux qui, usant d'une divina- « tion qu'un dieu inspire, ont d'avance dicté à bien des gens, « en bien des occasions, le droit chemin de leur avenir ? Ce « serait s'attarder à ce qui est évident pour tout le monde.

Étymologies.

« Voici vraiment qui vaut la peine d'être « produit en témoignage : cet autre fait « que les hommes qui, dans l'Antiquité, instituaient les noms « ne tenaient pas le délire, *mania*, pour une chose honteuse, « non plus que pour un opprobre. Autrement, ils n'auraient
c « pas en effet, enlaçant ce nom-là au plus beau des arts, à celui « qui permet de discerner l'avenir, appelé celui-ci *manikê*, « l'art délirant ! Mais c'est parce qu'ils regardaient le délire

ἀκούσῃ καί, μὴ ἀνήκοος ὤν, φθάσῃ χαρισάμενος τῷ μὴ
ἐρῶντι.

ΦΑΙ. Οὗτος παρά σοι, μάλα πλησίον, ἀεὶ πάρεστιν ὅταν
σὺ βούλῃ.

ΣΩ. « Οὑτωσὶ τοίνυν, ὦ παῖ καλέ, ἐννόησον ὡς ὁ μὲν
« πρότερος ἦν λόγος Φαίδρου τοῦ Πυθοκλέους, Μυρρι- 244
« νουσίου ἀνδρός· ὃν δὲ μέλλω λέγειν, Στησιχόρου τοῦ
« Εὐφήμου, Ἱμεραίου.

« Λεκτέος δὲ ὧδε· ὅτι οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος ὃς ἄν,
« παρόντος ἐραστοῦ, τῷ μὴ ἐρῶντι μᾶλλον φῇ δεῖν χαρί-
« ζεσθαι, διότι δὴ ὁ μὲν μαίνεται, ὁ δὲ σωφρονεῖ. Εἰ μὲν
« γὰρ ἦν ἁπλοῦν τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἐλέγετο·
« νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας,
« θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης. Ἥ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς
« προφῆτις αἵ τ' ἐν Δωδώνῃ ἱέρειαι, μανεῖσαι μέν, πολλὰ b
« δὴ καὶ καλὰ ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ τὴν Ἑλλάδα εἰργάσαντο·
« σωφρονοῦσαι δέ, βραχέα ἢ οὐδέν. Καί, ἐὰν δὴ λέγωμεν
« Σίβυλλάν τε καὶ ἄλλους ὅσοι, μαντικῇ χρώμενοι ἐνθέῳ,
« πολλὰ δὴ πολλοῖς προλέγοντες εἰς τὸ μέλλον ὤρθωσαν,
« μηκύνοιμεν ἂν δῆλα παντὶ λέγοντες.

« Τόδε μὴν ἄξιον ἐπιμαρτύρασθαι, ὅτι καὶ τῶν παλαιῶν
« οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν ἡγοῦντο οὐδὲ
« ὄνειδος μανίαν· οὐ γὰρ ἂν τῇ καλλίστῃ τέχνῃ, ᾗ τὸ c
« μέλλον κρίνεται, αὐτὸ τοῦτο τοὔνομα ἐμπλέκοντες
« μανικὴν ἐκάλεσαν. Ἀλλ', ὡς καλοῦ ὄντος ὅταν θείᾳ

e 7 ἀεὶ (et Oxy.) : αἰ. codd. || πάρεστιν (et Oxy.) : auct. Cobe del. Vollgr. || 9 οὑτωσὶ : ουτως Oxy.^{2} || 244 a 1 ἦν (et Oxy.^{2}) : om. Oxy. || Μυρρινουσίου (et Oxy.) : Μυριν. B || 2 ἀνδρός : secl. Herwerden del. Vollgr. || 4 λεκτέος (et Oxy.) : om. B || ἔτυμος : ἐτ. W ἔτ. B ετ. T || λόγος (et Oxy.) : ὁ λ. T || 9 δὴ (et Oxy.) : eras. B om. Aristid. || b 2 εἰργάσαντο (et Oxy. Aristid.) : ἠργ. Burnet Vollgr. || 4 ἐνθέῳ (et Aristid.) : ἐνθεοῖς B ἐνθέως Winckelm. || 5 εἰς : secl. Hirschig del. Vollgr. || ὤρθωσαν Ven. 189 (et Aristid.) : ὀρθῶς codd. || 7 τόδε W^2 (et Aristid) : τὸ δὲ T τόδε W || ἐπιμαρτύρασθαι : add. ἀπὸ τοῦ ὀνόματος T (rec.?) W γρ. || 8 τιθέμενοι : τεθειμένοι Aristid. || c 2 ἐμπλέκοντες (et Aristid.) : addub. Herwerden.

« comme une belle chose, toutes les fois qu'il provient d'une « dispensation divine, c'est pour cela qu'ils instituaient cette « dénomination. Les modernes qui, au contraire, n'ont pas le « sens du beau, y ont introduit le *t* et l'ont appelé *mantikê*, « l'art divinatoire. La preuve en est aussi que c'est justement « l'art des gens qui se possèdent, s'employant à la recherche « de l'avenir par le moyen des oiseaux et des autres signes ; « un art qui en effet, à l'aide de la réflexion, procure à l'opi- « nion des hommes, *oïêsis*, rationalité et information, *noûs* et « *historia*. C'est pour cela que cet art fut par ces Anciens « dénommé *oïo-no-histikê*. Aujourd'hui les modernes l'appel- « lent *oïōnistiké*, l'art des oiseaux, l'art de l'augure, avec un o
d « long, pour en rendre le nom imposant ! Autant donc, cela va « de soi, sont supérieurs en perfection et en dignité, et l'art « du devin par rapport à celui de l'augure, et le nom comme « la fonction de l'un par rapport au nom comme à la fonction « de l'autre, autant le délire est par sa beauté, les Anciens en « témoignent[1], supérieur à la sagesse, le délire qui vient du « dieu, à la sagesse dont les hommes sont les auteurs !

« Ce n'est pas tout : ces maladies même, ces épreuves, « entre toutes rigoureuses, qui en conséquence d'antiques « ressentiments, existent, venant on ne sait d'où, dans cer- « tains individus d'une race, — le délire prophétique, en « se produisant chez ceux qui y étaient destinés, a trouvé le
e « moyen de les éloigner, et cela par un recours à des prières « aux dieux, à des services en leur honneur ; grâce à quoi, « ayant abouti à des rites purificateurs et d'initiation, il a « mis à l'abri celui qui y participe, par rapport au présent « comme par rapport au temps qui suivra, en faisant trou- « ver à l'homme, en qui sont ce qu'il faut délire et posses- « sion, un moyen de s'affranchir des maux présents[2].

245 « Il y a encore un troisième genre de possession et de « délire, celui dont les Muses sont le principe : si l'âme qui « en est saisie est une âme délicate et immaculée, elle en « reçoit l'éveil, il la plonge dans des transports qui s'ex-

1. Ce morceau suppose la doctrine du *Cratyle* : institution du langage par des législateurs philosophes, qui combinaient les sons de façon à traduire des idées plus ou moins complexes.

2. Passage controversé : il s'agit sans doute de races maudites, payant la rançon de quelque faute ancestrale, et dont pourtant certains membres inspirés brisent cette solidarité dans la sanction.

« μοίρᾳ γίγνηται, οὕτω νομίσαντες ἔθεντο· οἱ δὲ νῦν,
« ἀπειροκάλως τὸ ταῦ ἐπεμβάλλοντες, μαντικὴν ἐκάλεσαν.
« Ἐπεὶ καὶ τήν γε τῶν ἐμφρόνων, ζήτησιν τοῦ μέλλοντος
« διά τε ὀρνίθων ποιουμένων καὶ τῶν ἄλλων σημείων,
« ἅτ' ἐκ διανοίας ποριζομένων ἀνθρωπίνῃ οἰήσει νοῦν τε
« καὶ ἱστορίαν, οἰονοϊστικὴν ἐπωνόμασαν, ἣν νῦν οἰωνι-
« στικὴν τῷ ῶ σεμνύνοντες οἱ νέοι καλοῦσιν. Ὅσῳ δὴ d
« οὖν τελεώτερον καὶ ἐντιμότερον μαντικὴ οἰωνιστικῆς,
« τό τε ὄνομα τοῦ ὀνόματος ἔργον τ' ἔργου, τόσῳ κάλλιον
« μαρτυροῦσιν οἱ παλαιοὶ μανίαν σωφροσύνης, τὴν ἐκ θεοῦ
« τῆς παρ' ἀνθρώπων γιγνομένης.

« Ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ
« παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔνι τισὶ τῶν γενῶν, ἡ
« μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα οἷς ἔδει, ἀπαλ-
« λαγὴν εὕρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ e
« λατρείας· ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα
« ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα πρός τε τὸν παρόντα
« καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ
« κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὑρομένη.

« Τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία, λαβοῦσα 245
« ἁπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχήν, ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα

c 5 ἐπεμβάλλοντες : -βαλόντες Aristid. Vollgr. || 7 ποιουμένων (et Aristid.) : secl. Schanz Vollgr. -νην Stephan. πετομένων ci. Richards || 8 ποριζομένων (et Aristid.) : -νην Stephan. -όμενον Heindorf || ἀνθρωπίνῃ οἰήσει B[2] (et Oxy. Aristid.) : -νην οἰ. B -νη νοήσει TW || 9 οἰονοϊστικὴν (et Aristid. Hermi.) : οἰωνοϊστ. et οἰονιστ. Aristid.[n] οἷον νοϊστικὴν T ᾠωνιστ. Hermogen. || νῦν : ante νέοι transp. aut secl. ci. Naber || **d** 1 ῶ : ὦ WT[2] || 2 μαντικὴ : -κῇ W || 6 γε (et Hermi.[1]) : τε Aristid. || πόνων (et Aristid. Hermi.[1]) : ποινῶν ci. Valckenaer || ἃ (et Aristid.) : ἅτε Heindorf || 7 ἔνι ci. dubitanter Thomps. : ἐν codd. ἦν ἐν Vollgr. || γενῶν ἡ : γ. ἦν (om. ἡ) Hermann γενομένων ἡ Heindorf γ. (om. ἡ) Vollgr. || **e** 1 εὕρετο : ηὗ. exc. Thomps. omnes || θεῶν : θεὸν W || 2 δὴ : om. B καὶ Aristid. || 3 ἑαυτῆς : secl. Burnet (fors. e glossem. ἔξω ἄτης) del. Vollgr. αὑτὴν Aristid. εὖ ἑαυ. Richards[2] || ἔχοντα : addub. Badham μετέχοντα ci. Herwerden (cf. 249 e 3) || **245 a** 1 κατοκωχή T reuera : κατοικ. B κατακ. B[2] (α s. u.) κατοχή Aristid. || 2 καὶ ἐκβακχεύουσα : κἀναβακ. et καὶ ἀναβ. Aristid.

« priment en odes, en poésies diverses[1], il pare de gloire mille « et mille exploits des Anciens, et ainsi il fait l'éducation de « la postérité. Mais qui se sera, sans le délire des Muses, pré- « senté aux portes de la Poésie avec la conviction que l'ha- « bileté doit en fin de compte suffire à faire de lui un poète, « celui-là est lui-même un poète manqué, comme est éclipsée « par la poésie de ceux qui délirent celle de l'homme qui se « possède !

b « Tu vois tous les beaux effets — et encore ne sont-ce pas « les seuls — que je suis à même de rapporter à un délire « dont les dieux sont le principe. Concluons donc que ce « n'est pas là en vérité chose dont, en elle-même, nous ayons « à avoir peur, et ne nous laissons pas déconcerter par cet « épouvantail d'une doctrine d'après laquelle il faut, à « l'amitié de l'homme passionné, préférer celle de l'homme « qui se possède. C'est le contraire : quand, non contente de « dire cela, elle aura prouvé la thèse que voici, qu'elle se flatte « alors d'emporter le prix ! la thèse d'après laquelle ce n'est « pas dans l'intérêt de l'amant et de l'aimé que leur vient « l'amour envoyé par les dieux ! Et nous, ce qu'en revanche « nous avons à démontrer, c'est, inversement, que les dieux « ont voulu le suprême bonheur de ceux-ci quand ils leur
c « ont fait don d'un semblable délire[2]. Sans doute cette « démonstration ne convaincra-t-elle pas les esprits forts, « mais pour des sages elle sera convaincante. Dans ces « conditions, ce qui est tout d'abord « requis, c'est qu'au sujet de la nature « de l'âme, aussi bien divine qu'humaine, « on se fasse des idées vraies en observant ses états et ses « actes.

Nécessité de savoir ce qu'est l'âme :

son immortalité ;

« Or voici d'où part cette démonstration : « toute âme est immortelle. Ce qui en « effet se meut soi-même[3] est immortel, au lieu que, pour ce

1. La pureté de l'âme est inséparable d'une inspiration vraiment divine. Il y a donc deux sortes de poètes que condamne Platon : ceux qui ne sont que des techniciens sans inspiration, et ceux dont l'inspiration est impure et immorale ; seul un poète philosophe unira les deux conditions (cf. *Lois* IV 719 cd, VII 801 bc).

2. L'amour inspiré des dieux ne peut être qu'un amour philosophique, celui qu'exalte Diotime (*Banquet* Notice, p. LXXVII sqq.).

3. La plupart des éditeurs lisent ici le texte qu'a traduit Cicéron

« κατά τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν
« παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα, τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει.
« Ὃς δ' ἂν, ἄνευ μανίας Μουσῶν, ἐπὶ ποιητικὰς θύρας
« ἀφίκηται πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς
« ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν
« μαινομένων ἡ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη.

« Τοσαῦτα μέν σοι καὶ ἔτι πλείω ἔχω μανίας γιγνομένης b
« ἀπὸ θεῶν λέγειν καλὰ ἔργα. Ὥστε τοῦτό γε αὐτὸ μὴ
« φοβώμεθα, μηδέ τις ἡμᾶς λόγος θορυβείτω, δεδιττόμενος
« ὡς πρὸ τοῦ κεκινημένου τὸν σώφρονα δεῖ προαιρεῖσθαι
« φίλον· ἀλλὰ τόδε πρὸς ἐκείνῳ δείξας φερέσθω τὰ νικη-
« τήρια, ὡς οὐκ ἐπ' ὠφελείᾳ ὁ ἔρως τῷ ἐρῶντι καὶ τῷ
« ἐρωμένῳ ἐκ θεῶν ἐπιπέμπεται. Ἡμῖν δὲ ἀποδεικτέον αὖ
« τοὐναντίον ὡς ἐπ' εὐτυχίᾳ τῇ μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἡ
« τοιαύτη μανία δίδοται. Ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς c
« μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή. Δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς
« φύσεως πέρι, θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης, ἰδόντα πάθη τε
« καὶ ἔργα, τἀληθὲς νοῆσαι.

« Ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἥδε· ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. Τὸ
« γὰρ αὐτοκίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ'

a 5 μανίας Μουσῶν : Μ. μ. Proclus || ποιητικὰς (et Oxy. Seneca [*poeticas*] Aristid. Stob.) : -κῆς Proclus || 6 πεισθεὶς (et Oxy. Aristid. Stob.) : auct. Cobet del. Vollgr. || ὡς ἄρα (et Oxy. Aristid.) : ἄρα ὡς Stob. || ἱκανὸς : -νῶς Aristid.[n] || 7 αὐτός τε καὶ : καὶ αὐ. Proclus || 8 ἡ Stob. : ἢ TW η B || **b** 1 μέν σοι (et Oxy. Aristid. Hermi.[1]) : μέντοι B Schanz Vollgr. || πλείω : πλειωι Oxy. || ἔχω μανίας (et Aristid.) : μ. εχω Oxy. || 2 τοῦτό γε : γε τ. Stob. || 3 δεδιττόμενος (et Oxy.) : δειδ. Stob.[n] αἰνιττ. auct. Naber Vollgr. || 4 κεκινημένου : κεκειν. Oxy. || 6 ὠφελείᾳ : -λίᾳ T Oxy. ut uid. || ὁ (et Oxy. ut uid.) : om. Vindob. 109 Stob. || 7 ἐπιπέμπεται (et Oxy.) : ἐκπ. Stob.[n] || 8 τῇ μεγίστῃ (et Oxy.) : om. Stob. || θεῶν (et Oxy. i. m.) : θεου Oxy. || **c** 3 φύσεως : post θείας Oxy. i. m. || 4 ἔργα (et Hermi.) : εργα και ειδη Oxy. || 5 ἀρχὴ ... ἥδε (et Oxy. Hermi.[1]) : auct. Naber del. Vollgr. || 6 αὐτοκίνητον Oxy. (et Hermi. [104 7, 9, 28; 115 1]) : ἀεικ. codd. Oxy.[2] (i. m.) Cic. (*quod semper mouetur*) Hermogen. Stob. Hermi. (108 17, 109 8, 113 12) et, exc. Vollgr., omnes || δ' (et Oxy. ?) : δὲ BW || ἄλλο : ἄ. τι Alex. Aphrod. || ὑπ' (et Oxy.) : ὑπὸ W Stob.

« qui, moteur d'autre chose, est mû aussi par autre chose, « la cessation de son mouvement est la cessation de son « existence. Il n'y a dès lors que ce qui se meut soi-même « qui, du fait qu'il ne se délaisse pas soi-même, ne finit « jamais d'être en mouvement ; mais en outre il est, pour « tout ce qui encore est mû, une source et un principe de « mouvement. Or un principe est chose inengendrée ; car
d « c'est à partir d'un principe que, nécessairement, vient à « l'existence tout ce qui commence d'exister, au lieu que lui-« même, nécessairement, il ne provient de rien ; si en effet « il commençait d'être à partir de quelque chose, il n'y « aurait pas commencement d'existence à partir d'un prin-« cipe[1]. D'autre part, puisqu'il est chose inengendrée, l'in-« corruptibilité aussi lui appartient nécessairement ; il est « évident en effet que, une fois le principe anéanti, ni jamais « il ne commencera lui-même d'être à partir de quelque « chose, ni autre chose à partir de lui, s'il est vrai que c'est « à partir d'un principe que toutes choses doivent commencer « d'exister. Concluons donc : ce qui est principe de mouve-« ment, c'est ce qui se meut soi-même ; or cela, il n'est pos-« sible, ni qu'il s'anéantisse, ni qu'il commence d'exister :
e « autrement, le ciel entier, la génération entière venant à « s'affaisser[2], tout cela s'arrêterait et jamais ne trouverait à « nouveau, une fois mis en mouvement, un point de départ « pour son existence. Maintenant qu'a été rendue évidente « l'immortalité de ce qui est mû par soi-même, on ne se fera « pas scrupule d'affirmer[3] que c'est là l'essence de l'âme, que

(*Tusc.* I 23, 52) et que donnent les Mss. médiévaux : il s'agirait de *ce qui se meut toujours.* La leçon du papyrus 1016 d'Oxyrhynchus (début du IIIe s. ap. J.-C.) est bien préférable : Platon veut en effet établir que ce qui est automoteur est principe de mouvement pour soi comme pour ce qu'il meut, et cela éternellement ; ce sont les deux parties de la preuve résumée à la fin de d. Avec le texte usuel, la démonstration semble boiteuse (Notice, p. LXXVII sq.).

1. Avec un autre texte, que suit Cicéron, le sens serait : *il n'y aurait plus de principe.* Soit ; pourvu qu'ici on ne garde pas le mot grec qui, trois fois déjà, a signifié *venir à l'existence,* car on ne peut, sans absurdité, dire qu'il *ne naîtrait plus* de principe !

2. Nouvelle variante : *le ciel, la terre se confondant...* Mais l'idée est que, le principe automoteur disparu, *tout* mouvement disparaît.

3. Cicéron n'a peut-être pas lu ce texte, car il traduit : *Qui niera... ?* Autrement dit : *Qui se fera scrupule d'affirmer... ?*

« ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει
« ζωῆς. Μόνον δὴ τὸ αὑτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον
« ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις
« ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. Ἀρχὴ δὲ
« ἀγένητον· ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον d
« γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ᾽ ἐξ ἑνός· εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ
« γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο. Ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν
« ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι· ἀρχῆς γὰρ
« δὴ ἀπολομένης, οὔτε αὐτή ποτε ἔκ του, οὔτε ἄλλο ἐξ
« ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα
« γίγνεσθαι. Οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ
« κινοῦν· τοῦτο δὲ οὔτ᾽ ἀπόλλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν,
« ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν e
« στῆναι, καὶ μήποτε αὖθις ἔχειν ὅθεν κινηθέντα γενή-
« σεται. Ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ᾽ ἑαυτοῦ κινου-
« μένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις

c 7 κινήσεως ... 8 ζωῆς (et Oxy.) : ζ. ... κιν. Stob. || 8 αὑτὸ (et Oxy. εαυτο) : αὐτὸ BW Stob.^{n} αὐτὸ αὑτὸ (cf. d 7) Herwerden Vollgr. || 10 τοῦτο : τ. γὰρ Stob. || **d** 2 ἔκ του (et Stob. Iamblich.) : ἐκ τοῦ B || 3 οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς (et Oxy. Stob.) : οὐκ ἂν ἀρχὴ Vindob. 89 Cic. [*nec enim esset principium*] Simplic. Ast οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ Iamblich. Theodoret. (ad Tim. Locr. referens?) Buttmann Burnet τοῦτο οὐκ ἂν ἐξ ἀρχ. Schleierm. Schanz οὐκ ἂν πᾶν ἐξ ἀρχ. Heindorf || γίγνοιτο alt. (et Oxy. Stob.) : γένοιτο Buttmann Vollgr. εἴη Simplic. Ast ἦν Theodoret. (cf. supra) || 4 ἐστιν (et Oxy.) . -τι W || ἀδιάφθορον (et Oxy.) : -φορον B ἄφθορον Stob. || αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι (et Oxy.) : αὐ. εἶ. ἀν. Stob. || 5 ποτε (et Oxy.) : om. Simplic. || 6 τὰ (et Stob.) : om. Oxy. || 7 δὴ (et Oxy. Stob.) : om. Simplic. || αὐτὸ (et Ar. *Top.* VI 3, 140 *b* 3) : exp. ut uid. W || αὑτὸ (et Oxy. εαυτο) : αὐτὸ B Stob.^{n} || 8 δὲ (et Oxy.) : δ᾽ οὖν Stob. || **e** 1 γένεσιν (et Oxy. Cic. [*omnisque natura*] Stob. Syrian. Hermi.) : γῆν (T i. m.) εἰς ἓν Philopon. Burnet || συμπεσοῦσαν : ξυμπ. Oxy. || 2 στῆναι (et Oxy.) : συστ. Stob.^{n} στήσεσθαι Syrian. || αὖθις : αυτις Oxy. || ἔχειν Oxy. Stob. : ἔχ. στῆναι codd. Hermi. uulg. || κινηθέντα γενήσεται (et Oxy. Stob.) : -θέν τι γεν. Rohde κινηθήσεται Vollgr. || 3 δὲ (et Oxy. Alex. Aphrod. Stob. Philopon.) : om. B || ὑφ᾽ ἑαυτοῦ : υπ αυτου Oxy. sed φ s. u. || 4 οὐσίαν (et Oxy. Ar. [*l. c. a* 34, *b* 4] Alex. Stob. Philopon.) : φύσιν ci. Naber || τοῦτον αὐτόν : τοῦτό Alex. || τις οὐκ (et Oxy. Alex. Stob. Philopon.) : τίς (om. οὐκ) e Ciceronis *quis est qui... neget* Herwerden Vollgr.

« sa notion est cette notion même. Tout corps en effet qui « reçoit du dehors son mouvement est un corps inanimé ; « est au contraire un corps animé, celui pour qui c'est du « dedans et qui en tient de lui-même le principe, attendu « que c'est en cela que consiste la nature de l'âme. Mais, si « c'est bien ainsi qu'il en est, si ce qui se meut soi-même
246 « n'est pas autre chose que l'âme, alors nécessairement l'âme « devra être à la fois inengendrée[1] et immortelle.

Sa nature : le mythe de l'attelage ailé.

« Aussi bien, voilà qui suffit sur la « question de son immortalité. Quant « à ce qui est de sa nature, voici ce qu'il « en faut dire : la caractériser, c'est « l'affaire d'une exposition entièrement, absolument divine « et fort étendue ; mais en donner une image, l'affaire d'un « exposé humain et de moindres proportions ; en consé« quence, c'est ainsi que nous devons parler. Cette image « donc est[2] celle de je ne sais quelle force active naturelle, qui « unit un attelage et un cocher, soutenus par des ailes. Cela « étant, les Dieux ont des chevaux, des cochers qui, tous,
b « sont eux-mêmes bons, composés de bons éléments, tandis « que, pour le reste des êtres, il y a du mélange. Pour nous, « c'est, premièrement, d'un attelage apparié que le conducteur « est cocher ; ensuite, des deux chevaux, l'attelage en a un « qui est beau, bon et formé de tels éléments, tandis que la « composition de l'autre est contraire, et contraire sa nature. « Il s'ensuit que, dans notre cas, c'est nécessairement un « métier difficile et ingrat que celui de cocher ! D'où vient « donc, ceci posé, que *mortel* aussi bien qu'*immortel* soient « des dénominations du vivant ? Voilà ce qu'on doit tâcher

1. Ou bien il faut admettre que ceci est en contradiction avec l'*histoire*, dans le *Timée*, de la fabrication de l'âme-mère par le Démiurge, ou bien y voir la confirmation de la thèse que ce serait le symbole mythique d'une analyse de sa *nature* : c'est le plus probable. Bien entendu, l'ingénérabilité est plus que la préexistence, dans le *Phédon*, de nos âmes par rapport au corps.

2. Décrire *réellement* l'âme serait long et suppose un savoir qui dépasse l'homme ; en donner une *image* sera vite fait et est à notre portée ; *procédons* par conséquent ainsi ; *voici* donc cette image. Un autre texte, généralement suivi, garde ici l'impératif : *que cette image soit*... Mais cette leçon est, je crois, moins autorisée et la répétition de l'impératif me paraît peu naturelle.

« λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται. Πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν
« τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον· ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ,
« ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς. Εἰ δ' ἔστι
« τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν
« ἢ ψυχήν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ 246
« ἂν εἴη.

« Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἱκανῶς· περὶ δὲ τῆς
« ἰδέας αὐτῆς, ὧδε λεκτέον· οἷον μέν ἐστι, πάντῃ πάντως
« θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρω-
« πίνης τε καὶ ἐλάττονος· ταύτῃ οὖν λέγωμεν. Ἔοικέ τῳ
« δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου.
« Θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε
« ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται. Καὶ b
« πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ· εἶτα τῶν
« ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων,
« ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος· χαλεπὴ δὴ καὶ
« δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἡ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχησις. Πῇ δὴ οὖν
« θνητόν τε καὶ ἀθάνατον ζῷον ἐκλήθη, πειρατέον εἰπεῖν.

e 5 αἰσχυνεῖται : -χύνηται Stob.[n] Philopon. || 6 αὐτῷ (et Alex.) : αὐτὸ Stob. || αὐτοῦ : ἑαυτοῦ W Simplic. αυτου B Oxy. αὐ. Stob.[n] || 7 ἔστι (et Oxy. Stob.) : -ιν BT || 8 τοῦτο : τουτ' Oxy. || ἔχον (et Oxy.) : om. Stob. || τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν (et Oxy. Ar. [*Metaph.* Λ 6, 1072 *a* 2]) : το αὐτοκεινουν sic Oxy. i. m. τὸ αὐ. αὐ. κ. Stob. || **246 a** 4 αὐτῆς (et Oxy. i. m.) : exp. W[2] om. Oxy. || 5 μακρᾶς : μακαρίας Oxy. (cf. 247 a 4) || διηγήσεως (et Oxy.) : δεήσ. Proclus || 6 οὖν (et fors. Oxy. i. m.) : δη Oxy. || λέγωμεν (et Oxy.) : λέγο. Stob.[n] || ἔοικέ τῳ δὴ (et Hermi.) : ἔ. δή τῳ W Vindob. 109 ἐοικέτω δὴ T[2] γρ. et W[2] i. m. Stob. Hermi.[n] edd. (pro uerborum continuitate et muti ι solita omissione nihil ex Oxy. induci potest) || 7 ξυμφύτῳ (et Oxy.) : συμφ. Burnet || 8 πάντες αὐτοί τε (et Oxy.) : καὶ π. αὐ. B π. om. Hermi. π. καὶ αὐ. Baiter || **b** 1 τὸ : τὰ dubit. ci. Vollgr. || ἄλλων (et Hermi.) : ἀνθρώπων (errorem putans e compendio natum) Vollgr. || μέμικται : μέμει. Burnet Vollgr. || 2 πρῶτον μὲν : πρ. μ. ἥττων ὢν Herwerden Vollgr. || ἡμῶν : om. Hermi.[1] || συνωρίδος : ξυνω. Oxy. Thomps. Vollgr. || τῶν : exp. ut uid. W || 3 αὐτῷ (et Oxy. ut uid.) : -τῶν Vindob. 89 Heindorf -τὸς Grumme || 4 δ' : δε Oxy. || 6 τε (et Oxy. Hermi.[1]) : om. B Schanz Vollgr.

« d'expliquer. C'est toujours une âme[1] qui a charge de tout « ce qui est dépourvu d'âme; mais, en circulant dans la « totalité de l'univers, elle y revêt çà et là des formes diffé-
c « rentes. C'est ainsi que, lorsqu'elle est parfaite et ailée, elle « chemine dans les hauteurs et administre le monde entier; « quand au contraire elle a perdu ses ailes, elle est entraînée « jusqu'à ce qu'elle se soit saisie de quelque chose de solide[2]; « elle y établit sa résidence, elle prend un corps de terre et « qui paraît être l'auteur de son propre mouvement à cause « de la force qui appartient à l'âme : ce qu'on a appelé un « vivant, c'est cet ensemble d'une âme et d'un corps solide-« ment ajusté, et il a reçu la dénomination de *mortel*. Quant « à celle d'*immortel*, il n'est rien qui permette d'en rendre « raison d'une façon raisonnée; mais nous nous forgeons, « sans en avoir ni expérience ni suffisante intellection, une
d « idée du dieu[3] : un vivant immortel qui possède une âme, « qui possède aussi un corps, mais tous deux naturellement « unis pour une éternelle durée. Là-dessus cependant, qu'il « en soit en somme et qu'on en parle ainsi qu'il plaît à la « Divinité; et maintenant passons à la raison qui fait tomber « les ailes, qui les fait se détacher de l'âme. Or, voici quelle « peut être cette raison.

La procession céleste des âmes.

« Il est de la nature de l'aile d'être apte « à mener vers le haut ce qui est pesant, « en l'élevant du côté où habite la race « des Dieux, et ainsi c'est elle qui, entre les choses qui ont

1. C.-à-d. tout ce qui est âme. Mais la plupart des éditeurs lisent un texte dont le sens est : *toute l'âme, l'âme tout entière*; considération qui est hors de propos en cet endroit où Platon distingue les âmes par rapport à la fonction qu'il a définie 245 c.

2. C'est la *chute* de l'âme, dont il sera encore parlé 248 ab, c fin : ne disons pas, sans plus, qu'elle la précipite *dans un corps* (car les âmes divines, qui sont exemptes de cette chute, n'en ont pas moins un corps [246 d déb.]), mais dans un corps *solide* et fait de terre, non de feu, comme celui des dieux-astres (cf. Notice, p. CXXXIII sq.).

3. Le cas des dieux est donc, à un plus haut degré encore, le même que celui de l'âme : on n'en peut parler autrement que par image ou par analogie et sous la forme d'un mythe, pourvu que ce soit en des termes qui ne les déprécient pas (ainsi 246 e déb.) et qui même leur agréent (*Phédon*, Notice, p. L, n. 3). Platon en donne ici la raison et, à la fois, celle de plusieurs emplois du mythe : c'est que

« Ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου· πάντα δὲ
« οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη.
« Τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη, μετεωροπορεῖ τε c
« καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ· ἡ δὲ πτερορρυήσασα
« φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοι-
« κισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὑτὸ δοκοῦν κινεῖν
« διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῷον τὸ ξύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ
« καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τε ἔσχεν ἐπωνυμίαν. Ἀθάνατον
« δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου· ἀλλὰ πλάττομεν,
« οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες, θεὸν ἀθάνατόν τι
« ζῷον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον d
« ταῦτα ξυμπεφυκότα. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν δή, ὅπῃ τῷ θεῷ
« φίλον, ταύτῃ ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω· τὴν δὲ αἰτίαν τῆς
« τῶν πτερῶν ἀποβολῆς, δι' ἣν ψυχῆς ἀπορρεῖ, λάβωμεν.
« Ἔστι δέ τις τοιάδε.

« Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω,
« μετεωρίζουσα ᾗ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ· κεκοινώνηκε

b 7 ψυχὴ πᾶσα (et Oxy. Plotin. [III 4, 2^{1} ; IV 3, 1^{33}] Euseb. [ex Attico] Simplic.) : π. ἡ ψ. B exc. Burnet omnes ἡ ψ. π. TW || δὲ οὐρανὸν (et Oxy. Plotin. [III 4, 2^{2}] Euseb. Simplic.) : δὲ ἄνθρωπον W Vindob. 109 δ' οὖν Herwerden Vollgr. οὐρ. secl. Badham || 8 ἄλλοτε Oxy. : -τ' codd. || **c** 1 τελέα : -εια Oxy. || οὖν : om. B Oxy. (ut uid.) Hermi. Schanz || μετεωροπορεῖ τε καὶ (et Hermi.) : -πολεῖ (Oxy.^{2} i. m.) τε κ. Syrian et Hermi.^{n} -πολειται και Oxy. || 2 πάντα (et Oxy. Plotin. Hermi.) : ἅπαντα TW || διοικεῖ (et Oxy. Plotin. Hermi.) : διοιχνεῖ Naber Vollgr. || πτερορρυήσασα : πτ. πως Oxy. (prob. Wilamow.) || 3 στερεοῦ (et Oxy. i. m.) : στερρου Oxy. || οὗ : ου B || 4 αὐτὸ αὑτὸ (et Oxy. αὑ. sic) : αυτο αυτο B αὐτὸ Hermi. αὑ. id.^{n} || 5 ξύμπαν (et Oxy.) : σύμπ. Burnet || 6 θνητόν (et Oxy.) : -την ? Oxy. i. m. || τε Oxy. : τ' codd. || ἀθάνατον δὲ (et Oxy. Hermi.) : τὸ ἀθ. δὲ Heindorf τὸ δ' ἀθ. Vollgr. || 7 οὐδ' (et Oxy.) : οὐκ Hermi. || λελογισμένου (et Procl. Hermi.) : -ίσμεθα Badham Vollgr. || ἀλλὰ : ἄλλο ci. Wilam. || πλάττομεν corr. Vindob. 109 Proclus : πλαττομένου codd. πλάττ. οἱ G. Hermann || 8 οὔτε ἰδόντες : οὔτ' εἰδότες B || τι ζῷον : τὸ ζ. B τι τὸ ζ. Procli codd. τι ζ. ἐκάλεσαν Heindorf || **d** 1 ἀεὶ : αἰ. codd. || 2 ξυμπεφυκότα : συμπ. Burnet || δὴ (et Hermi.^{1}) : ἤδη B || 3 τε : om. W || δὲ : δ' W || 4 λάβωμεν : ἀναλ. ci. Naber || 6 δύναμις (et Hermi.^{1}) : φύσις Plut. || 7 ᾗ : η B || κεκοινώνηκε (et Hermi.^{1}) : -κεν BT.

« rapport au corps, a eu, le plus largement qui se puisse, part
e « au divin. Or le divin, c'est ce qui est beau, savant, bon,
« avec tout ce qui est du même ordre ; rien certainement ne
« contribue davantage à nourrir, à développer l'appareil ailé
« de l'âme ; au lieu que le laid, le mauvais, tout ce qui
« contraste avec les précédentes qualités, le dégrade et le
« ruine à fond. Or donc celui qui dans le ciel est le grand
« chef de file, Zeus, lançant son char ailé, s'avance le pre-
« mier, ordonnant toutes choses en détail et y pourvoyant.
« Il est suivi par une armée de Dieux et de Démons, qui
« est ordonnée en onze sections ; Hestia en effet reste à la
247 « maison des Dieux, toute seule. Quant aux autres, tous ceux
« qui, dans ce nombre de douze[1], ont obtenu rang de dieu
« conducteur sont chefs de file à leur rang, au rang qui a
« été assigné à chacun. Dans ces conditions, ils sont nom-
« breux et béatifiques, les spectacles qu'offrent les évolutions
« dont le ciel est le domaine et qu'accomplit circulairement
« l'heureuse race des Dieux : chacun d'eux fait la tâche qui
« est la sienne ; le suit qui, toutes les fois, en a et la
« volonté et le pouvoir, car la place de l'Envie est en dehors
« du chœur des Dieux ! Or, aussi souvent qu'ils se rendent
« au repas et vont prendre part au banquet, ils montent les
« escarpements qui mènent au sommet de la voûte qui sur-
b « plombe le ciel : pour les attelages qui portent les Dieux,

le dieu n'est l'objet, ni d'une expérience sensible qui permettrait de les décrire, ni d'une intellection qui permettrait d'en acquérir, dialectiquement, une science réelle. On remarquera la parenté avec celle-ci, de la définition épicurienne du dieu (*A Ménécée* 123).

1. Quoique Platon, plus bas (252 c, e ; 253 ab), puisse paraître avoir ici songé aux dieux de l'Olympe, ce n'en est sans doute pas le nombre qu'il envisage. Il s'agit plutôt d'un mythe cosmologique : aux mouvements dans le ciel de onze dieux et démons s'oppose en effet l'immobilité de la terre (Hestia, *Vesta*) ; ce *rang* où chacun fait sa tâche signifie la distance au centre et l'étendue de l'orbite sur laquelle se meut l'astre (cf. aussi 247 b, de ; 248 a). Par suite, celui qui mène cette procession circulaire et règle tout ce qui en dépend, Zeus, doit être la sphère des fixes. Mais une première difficulté surgit : dans les cinq planètes qui suivent, on retrouvera Zeus (*Jupiter*). Une autre difficulté concerne les trois rangs après le septième et le huitième (soleil et lune) et qu'occupent peut-être des démons ; ni le *Timée* (38 ab), ni la *République* (X 616 d) ne nous

« δέ πῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου. Τὸ δὲ θεῖον
« καλόν, σοφόν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτον· τούτοις δὴ e
« τρέφεταί τε καὶ αὔξεται μάλιστά γε τὸ τῆς ψυχῆς
« πτέρωμα, αἰσχρῷ δὲ καὶ κακῷ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει
« τε καὶ διόλλυται. Ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ
« Ζεύς, ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται, δια-
« κοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος. Τῷ δ' ἕπεται στρατιὰ
« θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη·
« μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ, μόνη. Τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι 247
« ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες
« ἡγοῦνται, κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστος ἐτάχθη. Πολλαὶ μὲν
« οὖν καὶ μακάριαι θέαι τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ, ἃς
« θεῶν γένος εὐδαιμόνων ἐπιστρέφεται, πράττων ἕκαστος
« αὐτῶν τὸ αὑτοῦ· ἕπεται δὲ ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνά-
« μενος, Φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται. Ὅταν δὲ
« δὴ πρὸς δαῖτα καὶ ἐπὶ θοίνην ἴωσιν, ἄκραν ἐπὶ τὴν
« ὑπουράνιον ἁψῖδα πορεύονται πρὸς ἄναντες· ᾗ δὴ τὰ b

d 8 θείου Plut. : θ. ψυχή codd. (inter punctos ψ. W) ψ. secl. Burnet del. cett. || **e** 2 αὔξεται (et Hermi.) : ἄρδεται alibi Hermi. Proclus.[n] || μάλιστά γε B[2] (em.) : μ. τε B μάλιστα TW || 3 καὶ τοῖς ἐναντίοις (et Hermi.) : secl. Schanz τοῖς δ' ἐ. (uel καὶ ἄλλοις ἐ.) ci. Hirschig Vollgr. καὶ τοιούτοις ἐ. Suckow || 4 μὲν (et Dionys. Plut.) : om. Stob. (uerba referens Platonici cuiusd.) γὰρ alibi Plut. || δὴ (et Dionys. Plut. [c. γὰρ]) : om. Plut. c. μὲν || ἡγεμὼν (et Dionys. Plut. Hermogen. Plotin. [III 5, 8[7]] Stob. Hermi.[1] Procl.) : om. alibi Hermogen. Plut. del. Vollgr. || **247 a** 4 διέξοδοι : ἔξοδοι Dionys. || 5 εὐδαιμόνων (et Dionys. Hermi. Syrian. Damasc.) : -όνως Schanz καὶ δαιμόνων Badham || 6 αὐτῶν τὸ αὑτοῦ : δι' αὑτοῦ τὰ αὑτῶν Dionys. om. Hermi. || ὁ ἀεὶ : ὁ αἰ. codd. Hermi. αἰ. ὁ Dionys. || ἐθέλων τε καὶ : ἐθ. καὶ Hermi. θέλ. τ. κ. Dionys. Hermi. al. || 7 ἔξω (et Dionys. Plut. Alex.) : -θεν Plut. al. || θείου χόρου (et Dionys. Plut. Alex.) : χ. θ. T || ἵσταται (et Plut.) : om. Dionys. Plut. alibi Alex. || 8 καὶ (et Hermi.[1]) : τε κ. TW || ἐπὶ : om. Hermi.[1] Procl. del. Vollgr. || ἄκραν (et Hermi.) : ἄ. τε Heindorf || ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον Procl. : ἐ. τ. ὑπουρανίαν W ἐ. τ. ἐπουρανίαν W[2] (ε s. ὑ) Exc. Palat. 173 Badham ἐ. τ. οὐράνιον T Vollgr. ὑπὸ τὴν ὑπουράν. B Hermi.[n] Thomps. Schanz ὑ. τ. ὑπουρανίαν Hermi. ὑ. τ. ὑπερουρ. Winckelm. || **b** 1 πορεύονται : secl. Schanz del. Vollgr. -εται Badham (sed πορεύεται del. b 2) || ᾗ δὴ Procl. : ἤδη codd. Thomps. Schanz Vollgr.

« comme la façon dont ils sont équilibrés les rend faciles à « conduire, la montée est aisée. Mais, pour les autres, elle se « fait à grand peine : celui des chevaux en effet chez qui il « y a de la rétiveté appuie pesamment ; il tire vers la terre « son cocher, alourdissant la main de celui qui n'aura pas « eu l'art de le dresser. C'est là, sache-le, que l'âme est en « face de l'épreuve et de la joute suprêmes ! Les âmes en « effet qu'on nomme immortelles, une fois qu'elles sont au « sommet, s'avancent au dehors, se dressant alors sur le dos « de la voûte céleste, et, ainsi dressées, sa révolution cir-
c « culaire les emporte tandis qu'elles contemplent les réalités « qui sont en dehors du ciel.

Le lieu supracéleste.

« A l'honneur de ce lieu supracéleste « nul poète parmi ceux d'ici-bas n'a « encore chanté d'hymne, et jamais ne « chantera d'hymne, qui y soit proportionné. Or, voici ce qui « en est ; car, si vraiment il est un cas où l'on doive avoir « le courage de dire la vérité, c'est surtout quand on parle « sur la Vérité ! Eh bien ! donc, la réalité qui réellement est « sans couleur, sans figure, intangible ; celle qui ne peut être « contemplée que par le pilote de l'âme, par l'intellect [1] ; celle
d « qui est le patrimoine du vrai savoir, c'est elle qui occupe « ce lieu [2]. Il s'ensuit que la pensée d'un Dieu, en tant qu'elle « se nourrit d'intellection et de savoir sans mélange, et, de « même, la pensée de toute âme qui se soucie de recevoir « l'aliment qui lui convient, lorsqu'avec le temps elle a fini « par apercevoir la réalité, elle en éprouve du bien-être, et « la contemplation des réalités véritables est pour elle une « nourriture bienfaisante, jusqu'au moment où la révolution

renseignent ; mais l'*Épinomis* (984 bc) assigne les trois places vacantes à l'éther (d'autres disent le feu), l'air et l'eau. Il s'agirait donc des zones intermédiaires entre le ciel et la terre (le domaine de la *météorologie* chez Aristote), influencées par le premier, agissant sur la seconde, dont elles conditionnent l'existence.

1. C'est le sens du mot grec, mais l'image alors a changé, car il est bien clair qu'il s'agit toujours du cocher qui mène l'attelage.

2. Ce lieu, la plaine de Vérité (248 b), est celui des réalités intelligibles ; Justice, Tempérance ou Sagesse, Science (ici, d), Pensée, Beauté (250 b-d) sont seules nommées. Le rapport de cette région des Idées au ciel des astres symbolise celui de la dialectique à l'astronomie et au reste de la mathématique, soit dans la hiérarchie du

« μὲν θεῶν ὀχήματα, ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα, ῥᾳδίως
« πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγις· βρίθει γὰρ ὁ τῆς κάκης
« ἵππος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων ᾧ μὴ
« καλῶς ᾖ τεθραμμένος τῶν ἡνιόχων. Ἔνθα δὴ πόνος τε
« καὶ ἀγὼν ἔσχατος ψυχῇ πρόκειται. Αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι
« καλούμεναι, ἡνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευ-
« θεῖσαι, ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ, στάσας δὲ
« αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά· αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ c
« οὐρανοῦ.

« Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον, οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν
« τῇδε ποιητής, οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν. Ἔχει δὲ
« ὧδε· τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε
« καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα. Ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ
« ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς
« κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς
« ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. Ἅτ' οὖν θεοῦ d
« διάνοια, νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ
« ἁπάσης ψυχῆς ὅσῃ ἂν μέλῃ τὸ προσῆκον δέξασθαι,
« ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν, ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τἀληθῆ
« τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς

b 2 μὲν : μ. οὖν em. Coisl. 155 Hermi. || 3 κάκης : κακῆς B || 4 ἐπὶ... 5 ἡνιόχων : om. W add. alia man. i. m. || 5 ᾖ (et Niceph.) : ἦν recc. Schanz Burnet ἂν ᾖ Heindorf Vollgr. || 6 ψυχῇ : τῇ ψ. Euseb. (Attici uerba referens) || 7 ἄκρῳ : ἄκρον W || 8 στάσας T^2 (em.) (et Procl.) : ἱστ. codd. || **c** 1 θεωροῦσι Paris. 1814 Ven. 189 em. (et Hermi.) : -σαι codd. || 4 ποτὲ : om. Aristid. Origen. || 7 οὖσα, ψυχῆς (et Procl. Hermi.[1] Simplic.) : ψυχῇ οὖσα, sic B ψυχῆς (om. οὖ.) Stob. Syrian. οὖ. (om. ψυχῆς) Madvig Schanz Vollgr. [cf. Alline *op. cit.* 224 sq.] || 8 μόνῳ θεατὴ νῷ edd. : ν. μ. θεατὴ Origen. μ. θεῷ θεατὴ Clem. μ. νῷ θεατή Syrian. μ.-ῃ ν. B -ῃ ν. χρῆται TW uulg. μ. θεατῇ (om. νῷ) Hermiae codd. Procl.[n] || ἣν : ὂν Origen. || **d** 1 τόπον (et Simplic.) : τρόπον B || ἅτ' (et Hermi.[1]) : ἥ τ' Heindorf Schanz Vollgr. || θεοῦ διάνοια : post 2 τρεφομένη ci. Richards || 2 ἀκηράτῳ τρεφομένη (et Damasc.) : ἀκήρατος στρεφ. BT^2 (τος i. m.) W^2 (ος s. u. et acc. in η, σ s. τρ.) -άτῳ στρεφ. T || καὶ... 3 δέξασθαι : auct. Suckow del. Vollgr. || 3 ὅσῃ : ὅση TW Hermi. Thomps. Schanz || μέλῃ Ven. 54 : μέλλῃ codd. Hermi. edd. iid. || δέξασθαι (et Hermi.) : δέξεσθαι B Oxy. iid. || 4 ἀγαπᾷ : ἄγαταί auct. Naber Vollgr.

« circulaire la ramène au même point. Or, tandis qu'elle « accomplit ce tour, elle a sous les yeux la Justice en elle- « même, sous les yeux la Sagesse ; elle a sous les yeux un
e « savoir qui n'est pas celui auquel est lié le devenir, qui « n'est pas non plus celui qui se diversifie avec la diversité « des objets auxquels il s'applique et auxquels, dans notre pré- « sente existence, nous donnons le nom d'êtres, mais le Savoir « qui s'applique à ce qui est réellement une réalité [1]. Après « qu'elle a, de la même façon, contemplé les autres choses « qui réellement sont des réalités, après qu'elle en a fait son « régal, de nouveau elle s'enfonce dans l'intérieur du ciel et « revient à son logis. Une fois qu'elle y est rendue, son « cocher installe les chevaux devant la mangeoire, il y jette « pour leur pâture l'ambroisie, et, après l'ambroisie, il leur « donne à boire le nectar.

Les âmes autres que celles des Dieux.

248 « Voilà pour l'existence des dieux ; « passons aux autres âmes. Celle-ci fait « de son mieux pour suivre les Dieux ; « elle élève vers le lieu qui est en dehors « du ciel la tête de son cocher ; entraînée dans la révolution « circulaire, elle est à grand peine capable, dans l'embarras « que ses chevaux lui causent, de porter les yeux sur les « réalités. Cette autre tantôt lève, tantôt enfonce sa tête et, « ne maîtrisant pas ses chevaux, elle voit les unes et non les « autres. Quant au reste des âmes, comme elles aspirent « toutes à monter, elles prennent bien la suite ; mais c'est « peine perdue : elles sombrent dans le remous qui les « entraîne, se piétinant et se bousculant entre elles, chacune
b « s'efforçant de se placer en avant d'une autre. C'est donc « le tumulte, la lutte, les sueurs, tout cela à son comble, et, « comme de juste, l'occasion pour beaucoup d'âmes, du fait « de l'impéritie des cochers, d'être estropiées ; pour beaucoup « d'entre elles, d'avoir beaucoup de leur plumage froissé !

savoir, soit dans l'éducation (*Rép.* VII 521 c-534 e, *Philèbe* 55 c-59 c) : l'ordre d'étude exprime le rapport réel des objets connus.

1. Opposition de l'être et de l'apparence, et, corrélativement, du savoir dont les objets sont éternels, invariables dans leur constitution intrinsèque comme dans leurs rapports mutuels, et de la connaissance sensible, dont les objets naissent, périssent, changent sans cesse ; fondement ruineux de l'opinion (cf. note suivante).

« ταὐτὸν περιενέγκῃ. Ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν
« δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπι-
« στήμην, οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἥ ἐστίν που e
« ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν,
« ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν. Καὶ
« τἆλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἑστιαθεῖσα,
« δῦσα πάλιν εἰς τὸ εἴσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν·
« ἐλθούσης δὲ αὐτῆς ὁ ἡνίοχος, πρὸς τὴν φάτνην τοὺς
« ἵππους στήσας, παρέβαλεν ἀμβροσίαν τε καὶ ἐπ' αὐτῇ
« νέκταρ ἐπότισεν.

« Καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος. Αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἡ μὲν 248
« ἄριστα θεοῖς ἑπομένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἔξω τόπον τὴν
« τοῦ ἡνιόχου κεφαλήν, καὶ συμπεριηνέχθη τὴν περι-
« φοράν, θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μόγις καθορῶσα
« τὰ ὄντα· ἡ δὲ τοτὲ μὲν ἦρεν, τοτὲ δ' ἔδυ, βιαζομένων
« δὲ τῶν ἵππων τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ' οὔ. Αἱ δὲ δὴ ἄλλαι,
« γλιχόμεναι μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω, ἕπονται, ἀδυνατοῦσαι
« δὲ ὑποβρύχιαι συμπεριφέρονται, πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ
« ἐπιβάλλουσαι, ἑτέρα πρὸ τῆς ἑτέρας πειρωμένη γενέσθαι. b
« Θόρυβος οὖν καὶ ἅμιλλα καὶ ἱδρὼς ἔσχατος γίγνεται, οὗ
« δὴ κακίᾳ ἡνιόχων πολλαὶ μὲν χωλεύονται, πολλαὶ δὲ
« πολλὰ πτερὰ θραύονται. Πᾶσαι δέ, πολὺν ἔχουσαι πόνον,

d 6 καθορᾷ μὲν B² (αι s. u.) (et Oxy.): -ῶμεν B || αὐτὴν (et Syrian. Hermi.): αὖ τὴν Oxy.² (i. m. αὖ την) Coislin. 155 Heindorf || 7 δικαιοσύνην : δ. [ο εστ]ι δικαιοσυνη Oxy. || δὲ : δ' Oxy. ut uid. || **e** 1 οὐδ 'ἥ (et Oxy. [ουδε ἡ sic] Simplic.): οὐδη T οὐδ' ᾗ uulg. || ἐστίν : -τί W Oxy. || 2 οὖσα (i. m. Oxy.² seu prius omissum seu pro alio uerbo) || 3 ὂν : om. Oxy. Simplic. Vollgr. || 8 ἐπότισεν (et Oxy. ut uid.) : -σε W || **248 a** 1 μὲν (et Hermi.) : μ. δη Oxy. || 2 θεοῖς Oxy. (prob. Wilamow. II 363) : θεῷ codd. edd. || ἑπομένη Oxy. : ἑπ. καὶ εἰκασμένη codd. (quae uerba damn. id. *ibid.*) || ὑπερῆρεν : -ῇρεν T || 3 περιφοράν W² (περι s. u.) : φοράν W || 4 μόγις : μολις Oxy. || 5 τοτὲ ... τοτὲ : τότε ... τότε codd. ποτὲ ... ποτὲ Hermi.[n] || ἦρεν (et Oxy.) : ᾖ. T ἦρε W ἤρατο fors. legit Hermi. || δ' ἔδυ : fors. ἔδυσε Hermi. δ'ου Oxy. (cf. 6 τὰ δ'οὔ) || 8 συμπεριφέρονται : ξυμπ. Hermi.[1] || **b** 2 οὗ (et Oxy. [spir. et acc. fecit] Proclus) : ου B || 4 πολλὰ (et Oxy. [ut uid.] Proclus): secl. Stallb. || ἔχουσαι : σχοῦσαι Egelie.

« Toutes enfin, accablées de fatigue, s'éloignent sans avoir « été initiées à la contemplation de la réalité, et, une fois « éloignées, c'est l'Opinion[1] qui fait leur nourriture. Oui, « ce qui est le mobile d'un si grand effort pour apercevoir « où est la Plaine de Vérité, c'est justement que la pâture « convenant à ce qu'il y a dans l'âme de meilleur se tire du
c « pré qui s'y trouve, et que c'est là ce dont se nourrit la « nature de ce plumage qui donne à l'âme sa légèreté.

Eschatologie.

« Et maintenant voici ce qu'a décrété « Adrastée[2]. Toute âme qui, en faisant « partie du cortège d'un Dieu, a eu quelque vision des « réalités véritables, est jusqu'à la révolution suivante exempte « d'épreuve, et, si toujours elle est capable de réaliser « cette condition, à toujours elle est exempte de dommage; « quand au contraire, faute d'avoir été capable de suivre doci- « lement, elle ne voit point; quand, par l'effet de quelque « disgrâce, comblée d'oubli et de perversion, elle s'est « alourdie; que, s'étant ainsi alourdie, elle a enfin perdu « son plumage et gît sur la terre, c'est alors une loi
d « qu'elle n'aille s'implanter en aucune sorte de bête dès « la première génération; mais que celle qui aura eu la plus « copieuse vision aille s'implanter dans la semence d'un « homme appelé à devenir ami du savoir ou ami de la beauté, « ou bien d'un homme qui a de la culture et qui est instruit « en matière d'amour; que, pour celle du second rang, ce « soit dans la semence d'un roi qui obéit à la loi, ou bien « guerrier et habile à commander; que celle du troisième « rang vienne animer un politique, à moins que ce ne soit un « bon intendant ou un financier; celle du quatrième, un « homme qui aime la fatigue des exercices physiques, ou bien « encore qui s'emploiera à guérir le corps; la cinquième aura
e « droit à une existence de devin ou consacrée à quelque forme « d'initiation; à la sixième correspondra le faiseur de poésies « ou tout autre parmi ceux qui s'occupent d'imiter; à la

1. Tandis que les âmes des dieux et celles qui leur sont apparentées ont le savoir pour aliment (247 d déb.).

2. *L'Inévitable,* épithète de Némésis, ou Justice distributive. Ici, son décret concerne la destinée *finale* des âmes, par rapport à ce que sera leur existence dans la vie terrestre et après. Que l'eschatologie soit pour Platon une croyance sérieuse, on n'en peut douter; mais, que le présent exposé comporte une part de fantaisie, c'est possible:

« ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι
« τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται. Οὗ δὴ ἕνεχ᾽ ἡ πολλὴ σπουδὴ
« τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὗ ἐστιν, ἥ τε δὴ προσήκουσα
« ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομὴ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει
« οὖσα, ἥ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχὴ κουφίζεται, c
« τούτῳ τρέφεται.

« Θεσμός τε Ἀδραστείας ὅδε· ἥτις ἂν ψυχή, θεῷ
« ξυνοπαδὸς γενομένη, κατίδῃ τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε
« τῆς ἑτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἂν ἀεὶ τοῦτο
« δύνηται ποιεῖν, ἀεὶ ἀβλαβῆ εἶναι· ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα
« ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ καί τινι συντυχίᾳ χρησαμένη λήθης
« τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῇ, βαρυνθεῖσα δὲ πτερορ-
« ρυήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ, τότε νόμος ταύτην
« μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ d
« γενέσει· ἀλλὰ τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς
« γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος
« καὶ ἐρωτικοῦ, τὴν δὲ δευτέραν εἰς βασιλέως ἐννόμου ἢ
« πολεμικοῦ καὶ ἀρχικοῦ, τρίτην εἰς πολιτικοῦ ἤ τινος
« οἰκονομικοῦ ἢ χρηματιστικοῦ, τετάρτην εἰς φιλοπόνου
« γυμναστικοῦ ἢ περὶ σώματος ἴασίν τινος ἐσομένου,
« πέμπτην μαντικὸν βίον ἤ τινα τελεστικὸν ἕξουσαν· ἕκτῃ e
« ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησίν τις ἄλλος ἁρμόσει, ἑβδόμῃ

b 6 οὗ δὴ ἕνεχ᾽ ἡ (et Hermi.[1]) : οὐδὲν ἔχει B οὗ δ᾽ ἕν. ἡ corr. Ven. 185 auct. Madvig edd. τοῦ δὴ ἕν. ἡ Ast ὧν δ᾽ ἕν. ἡ Badham || 7 οὗ ἐστιν (et Oxy. [ut uid. sed ante πεδίον] Hermi.[1]) : ἐστίν (οὗ om.) Madvig Schanz utrumque damn. Wilam. II 364 οὗ ἔστιν Ast δύ᾽ ἐστόν Badham Vollgr. || **c** 3 ψυχή : -ῇ B || 4 ξυνοπαδὸς : συν. Burnet || 5 κἂν : κὰν T κἀν W εἰ B || ἀεὶ : αἰ. TW om. B || 6 ἀεὶ : αἰ. TW κἂν αἰ. B || ἀβλαβῆ (et Hermi.) : βλάβη B || 7 ἐπισπέσθαι : -θαιο sic T || χρησαμένη : -νῃ B || **d** 1 θήρειον : θηρείαν BT[2] rec. (α s. u.) Thomps. Vollgr. || 3 γενησομένου : ἐσο. Plotin. I 3, 1[8] || ἢ φιλοκάλου : om. Plotin. *ibid.* et cf. [10] || 5 καὶ : ἢ κ. (ci. ἢ) Badham Vollgr. || ἤ τινος οἰκονομικοῦ : τινος ἢ οἰκ. Vollgr. fors. non leg. Hermi. || 6 φιλοπόνου γυμναστικοῦ (et Hermi. ut uid. [om φ.]) : φ. ἢ γ. Thomps. Burnet || 7 τινος Hermann : τινα codd. Thomps. ἢ θεραπείαν τε τινα Heindorf.

« septième, l'artisan ou le cultivateur ; à la huitième, le « professionnel de la sophistique ou de l'art de flatter le « peuple ; à la neuvième, l'homme tyrannique.

« Et maintenant, admettons que, dans l'ensemble de ces « hommes, il y en ait un qui ait mené une vie juste : il reçoit « en partage un meilleur lot, et un pire si c'est une vie d'in-« justice. C'est que le même point d'où chaque âme est venue « n'est pour elle celui du retour qu'après dix mille ans : ce
249 « n'est pas avant tout ce temps que l'âme en effet reçoit des « ailes, exception faite pour celle de l'homme qui a été un « loyal ami du savoir ou qui a aimé les jeunes garçons d'un « amour philosophique. De fait, ces âmes-là, à la troisième « révolution millénaire et dans le cas où, trois fois de suite, « elles ont choisi ce genre de vie, s'étant de la sorte donné « des ailes, à la trois-millième année elles s'éloignent ! Quant « aux autres, une fois qu'elles ont terminé leur première « existence, elles sont soumises à un jugement, et, après « qu'elles ont été jugées, les unes s'en vont aux maisons de « justice qui sont sous terre et y paient leur juste peine, « tandis que celles que l'arrêt de justice a fait monter, « légères, jusqu'à tel ou tel endroit du ciel, celles-là mènent
b « une vie qui récompense la vie qu'elles ont vécue sous une « forme humaine. Or, à la millième année, pour celles-ci « comme pour celles-là, le moment est venu de tirer au sort « et, à la fois, de choisir leur deuxième existence, le choix « de cette existence dépendant de la volonté de chacune. C'est « à ce moment qu'en une existence de bête vient passer « une âme d'homme[1], tout comme, d'une existence de bête, « revient à la condition humaine celui qui fut une fois « homme : il n'y aura pas en effet, pour l'âme qui jamais « n'eut une vision de la Vérité, de passage à cette forme qui « est la nôtre.

ainsi sont vouées au sort qu'elles méritent de détestables sortes d'hommes ! On remarquera notamment la place du sophiste et du démagogue, au-dessous des travailleurs manuels, ordinairement si méprisés. Sur les autres points, voir Notice, p. LXXXVII sqq.

1. Toute âme, à sa chute, commence par animer un homme (248 d déb.). Mais elle peut ensuite *choisir*, selon le rang que le *sort* a fixé pour ce choix, d'animer un corps de bête. Comparer le mythe d'Er l'Arménien, *Rép.* X 617 d-618 b, 619 b-620 d.

« δημιουργικὸς ἢ γεωργικός, ὀγδόη σοφιστικὸς ἢ δημο-
« κοπικός, ἐνάτη τυραννικός.
« Ἐν δὴ τούτοις ἅπασιν ὃς μὲν ἂν δικαίως διαγάγῃ
« ἀμείνονος μοίρας μεταλαμβάνει· ὃς δ' ἂν ἀδίκως, χεί-
« ρονος. Εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὅθεν ἥκει ἡ ψυχὴ ἑκάστη
« οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων· οὐ γὰρ πτεροῦται πρὸ
« τοσούτου χρόνου, πλὴν ἡ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ 249
« παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας· αὗται δὲ τρίτῃ
« περιόδῳ τῇ χιλιετεῖ, ἐὰν ἕλωνται τρὶς ἐφεξῆς τὸν βίον
« τοῦτον, οὕτω πτερωθεῖσαι, τρισχιλιοστῷ ἔτει ἀπέρ-
« χονται. Αἱ δὲ ἄλλαι, ὅταν τὸν πρῶτον βίον τελευτή-
« σωσιν, κρίσεως ἔτυχον, κριθεῖσαι δέ, αἱ μὲν εἰς τὰ ὑπὸ
« γῆς δικαιωτήρια ἐλθοῦσαι δίκην ἐκτίνουσιν, αἱ δ' εἰς
« τοὐρανοῦ τινα τόπον, ὑπὸ τῆς δίκης κουφισθεῖσαι,
« διάγουσιν ἀξίως οὗ ἐν ἀνθρώπου εἴδει ἐβίωσαν βίου. Τῷ b
« δὲ χιλιοστῷ ἀμφότεραι, ἀφικνούμεναι ἐπὶ κλήρωσίν τε
« καὶ αἵρεσιν τοῦ δευτέρου βίου, αἱροῦνται ὃν ἂν θέλῃ
« ἑκάστη· ἔνθα καὶ εἰς θηρίου βίον ἀνθρωπίνη ψυχὴ
« ἀφικνεῖται, καὶ ἐκ θηρίου ὅς ποτε ἄνθρωπος ἦν πάλιν
« εἰς ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ἥ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν
« εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα.

e 3 δημοκοπικός (et Hermi.) : δημοτικὸς B Thomps. || 4 ἐνάτη : ἐνν. BT (ἐν*ν) W^2 (ν s. u.) || 5 δὴ (et Hermi.^{1}) : δὲ TW || 6 μεταλαμβάνει : λαγχάνει Hermi. || 7 αὐτὸ : om. Theodoret. || ἡ : om. Euseb. Theodoret. || **249 a** 1 ἀδόλως ἢ (et iid.) : ἢ ἀδ. Vollgr. || 3 χιλιετεῖ : -ετίᾳ Euseb. Theodoret. || ἐὰν ἕλωνται (et Euseb.) : ἑῶνται· τρὶς δὲ Theodoret. || 4 τρισχιλιοστῷ (et Euseb.) : τῷ τρ. Theodoret. || ἀπέρχονται (et Euseb. Theodoret.) : ἀνέρχ. Vollgr. cf. *Remp.* VII 521 c 3 || 5 τελευτήσωσιν : -σι W Euseb. Theodoret. || 7 ἐκτίνουσιν : τίνουσιν Euseb. Theodoret. κτίν. Eus.^{n} ἐκτεί. Vollgr. || 8 τοὐρανοῦ : τοῦ οὐρ. TW Euseb. Theodoret. || ὑπὸ τῆς δίκης (et Euseb. Theodoret.) : auct. Herwerden del. Vollgr. || **b** 1 εἴδει W^2 rec. (s. u.) : om. W || 3 θέλῃ (et Euseb.) : ἐθέ. Euseb.^{n} Hermi. Thomps. Vollgr. || 4 καὶ : δὴ κ. Euseb. || βίον (et Euseb. Hermi.^{1}) : βίου B || 6 ἥ γε (et Philopon.) : δή γε id. alio loco || τὴν ἀλήθειαν : τὸ ὂν id.

L'Idée et la réminiscence ; le délire d'amour

« La cause en est qu'une intelligence « d'homme doit s'exercer selon ce qu'on « appelle *Idée,* en allant d'une multi-
c « plicité de sensations vers une unité, « dont l'assemblage est acte de réflexion[1]. « Or cet acte consiste en un ressouvenir des objets que jadis « notre âme a vus, lorsqu'elle s'associait à la promenade d'un « dieu, lorqu'elle regardait de haut tout ce à quoi dans notre « présente existence nous attribuons la réalité et qu'elle levait « la tête vers ce qui est réellement réel. Aussi est-il juste « assurément que, seule, la pensée du philosophe soit ailée : « c'est que les grands objets, auxquels constamment par « le souvenir elle s'applique dans la mesure de ses forces, « sont justement ceux auxquels, parce qu'il s'y applique, un « dieu doit sa divinité[2] ! Eh bien ! c'est en usant droitement « de pareils moyens de souvenance qu'un homme, dont l'ini- « tiation à de parfaits mystères est toujours parfaite, est seul « à devenir réellement parfait. Mais, comme il s'écarte des
d « objets où tend le zèle des hommes et qu'il s'attache à ce « qui est divin, la foule lui remontre qu'il a la tête à l'en- « vers, alors qu'il est possédé d'un dieu ; mais la foule ne s'en « rend pas compte !

« Or donc, voici où en arrive tout le développement « concernant la quatrième forme du délire — oui, du « délire : quand, à la vue de la beauté d'ici-bas, au ressou- « venir de celle qui est véritable, on prend des ailes, de « nouveau ailé et[3] impatient aussi de s'envoler mais im- « puissant à le faire, portant vers le haut son regard à la « manière de l'oiseau[4], mais négligeant les choses d'en-bas, « on a ce qu'il faut pour se faire taxer d'être atteint de « délire... La conclusion, c'est que, entre toutes les formes
e « de possession divine, celle-là se révèle être la meilleure, en

1. Pour aller à l'Idée et obtenir la réminiscence de visions oubliées, cette discipline *logique* d'un exercice normal de la pensée a un pendant *émotif,* le don divin du délire d'amour (Notice p. xcɪv sq.).

2. Au-dessus du dieu il y a donc du divin : la réalité intelligible dont le dieu fait sa substance (cf. 247 d déb. et p. 38, n. 2).

3 Le texte usuel place ce *et* avant : *de nouveau ailé.* Mais, liés à l'impatience de voler, ces mots ne sont plus une répétition superflue.

4. Avec ces jeunes ailes il est plutôt un oisillon, élevant en effet la tête quand il s'essaie à voler. C'est en ce sens qu'interprète Hermias.

« Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ
« πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. c
« Τοῦτο δ' ἔστιν ἀνάμνησις ἐκείνων ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ
« ψυχή, συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί
« φαμεν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως. Διὸ δὴ δικαίως
« μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ
« ἐκείνοις ἀεὶ ἔστι μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς
« ὢν θεῖός ἐστιν. Τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν
« ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος
« ὄντως μόνος γίγνεται· ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων
« σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος, νουθετεῖται d
« μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ
« λέληθε τοὺς πολλούς.

« Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἥκων λόγος περὶ τῆς
« τετάρτης μανίας· ἥν, ὅταν τὸ τῇδέ τις ὁρῶν κάλλος, τοῦ
« ἀληθοῦς ἀναμιμνῃσκόμενος, πτερῶται, ἀναπτερούμενός
« τε καὶ προθυμούμενος ἀναπτέσθαι ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος
« δίκην βλέπων ἄνω τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς
« μανικῶς διακείμενος· ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθου- e

b 8 ξυνιέναι (et Hermi.) : συν. Burnet || κατ' εἶδος : τὸ κατ' εἶ. Heindorf Schanz ἕκαστον εἶ. Badham || ἐκ πολλῶν : τὸ ἐκ π. Vollgr. || **c** 1 ἰὸν (et Hermi.): del. Vollgr. ἰόντ' Badham Thomps. οἷον B[2] rec (i. m.) || ξυναιρούμενον : συν. Burnet ξυναιρουμένων Heindorf Schanz || 2 δ' : δέ W || 4 ἀνακύψασα : lit. eras. post κ W || 6 ἀεὶ : αἰ. codd. || ἔστι : -ιν B || μνήμῃ Hermi. : -μη codd. Proclus || θεὸς ... θεῖός (et Hermi.[1]) : ὁ θεὸς ... θεῖός W Hermi. (γρ.) θεὸς ... θεός Hermi. (γρ.) ὁ θεὸς ... θεός id. (γρ.) Plut. *Qu. conu.* 718 f || 8 ἀεὶ : αἰ. codd. || **d** 3 λέληθε : -θεν T || 4 ἔστι (et Hermi.[1]) : -τιν BT || ὁ (et Stob. Hermi.[1]) : om. Hermi. 99[29] || 5 ἥν (et Stob. Hermi.[1]) : ᾗ Vindob. 89 et al. ἵν' uulg. || τὸ τῇ δέ (et Hermi.[1]) : τὸ τηδε B τόδ' ἤδη uel τὸ δ' ἤδη Stobaei codd. || τοῦ... 6 ἀναπτερούμενος : om. W add. i. m. W[2] pr. m. || 6 πτερῶται : -ροῦται W[2] Stob. ἐπτέρωται Herm.[1] || ἀναπτερούμενός τε καὶ Spengel (prob. Wilamow. II 264) : τε καὶ ἀναπτ. codd. Stob. Hermi.[1] Burnet τε κ. secl. Schanz ἀναπτ. secl. Thomps. || 7 προθυμούμενος (et Stob.) : -μῆται Ven. 184 || 8 δίκην : post δίκην distinxisse uid. Hermi. 174 32 sq. || ἀμελῶν (et Stob. Hermi.) : ἀ. διατελῇ Vahlen || ἔχει : ἔχῃ Ven. 184 -ειν Stobaei codd. || **e** 1 μανικῶς : -κὸς B || αὕτη (et Hermi.[1]) : αυτη B αὐτὴ Stob.

« même temps que faite des meilleurs éléments, aussi « bien pour celui qui en est le sujet que pour celui qui y « est associé ; et, en outre, que la présence de ce délire chez « qui aime les beaux garçons fait dire de lui qu'il est fou « d'amour ! Toute âme d'homme en effet a par nature, « ainsi que je l'ai dit, contemplé les réalités : autrement, « elle ne serait pas venue dans le vivant dont je parle. Mais
250 « trouver dans les choses de ce monde-ci le moyen de se « ressouvenir de celles-là n'est pas aisé pour toute âme, « ni pour toutes celles qui alors n'ont eu qu'une brève « vision des choses de là-bas, ni pour celles qui, une fois « tombées en ce lieu-ci, ont été assez malchanceuses pour se « laisser tourner à l'injustice par on ne sait quelles fréquen- « tations et pour y trouver l'oubli des augustes objets dont « en ce temps-là elles ont eu la vision ; il n'en reste donc « qu'un petit nombre auxquelles appartienne en suffisance « le don du souvenir. Mais, quand il arrive à celles-ci « d'apercevoir une imitation des choses de là-bas, elles sont « hors d'elles-mêmes et ne se possèdent plus ! Quant à la « nature de ce qu'elles éprouvent, elles ne s'en rendent pas
b « compte, faute de pouvoir s'analyser comme il faut.

Le privilège de la Beauté.

« Ce qu'il y a de sûr, c'est que Justice, « Sagesse, tout ce qu'il y a de précieux « encore pour des âmes, ne possèdent « aucune luminosité dans les images de ce monde-ci : à « grand peine, au contraire, de troubles instruments per- « mettent-ils, et même à un petit nombre de gens, de « recourir aux représentations de ces objets pour contempler « en elles les traits de famille que ces représentations ont « gardés. La Beauté, elle, était resplendissante à voir, « en ce temps où, unis à un chœur fortuné, ces gens-là « avaient en spectacle la béatifique vision, nous à la suite de « Zeus et dans son cortège, d'autres dans celui d'un autre « dieu ; ce temps où cela était sous leurs yeux ; où ils s'ini- « tiaient à celle des initiations dont il y a justice à dire « qu'elle atteint la suprême béatitude ; mystère que nous
c « célébrions dans l'intégrité de notre vraie nature et exempts « de tous les maux qui nous attendaient dans le cours ulté- « rieur du temps ; intégrité, simplicité, immobilité, félicité « appartenant à leur tour aux apparitions que l'initiation a « fini par dévoiler à nos regards au sein d'une pure et écla-

« σιάσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων, τῷ τε ἔχοντι καὶ τῷ « κοινωνοῦντι αὐτῆς, γίγνεται, καὶ ὅτι, ταύτης μετέχων « τῆς μανίας, ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστὴς καλεῖται. Καθ « άπερ γὰρ εἴρηται, πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει « τεθέαται τὰ ὄντα· ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῷον. « Ἀναμιμνήσκεσθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥᾴδιον ἁπάσῃ, 250
« οὔτε ὅσαι βραχέως εἶδον τότε τἀκεῖ, οὔθ' αἵ, δεῦρο « πεσοῦσαι, ἐδυστύχησαν ὥστε, ὑπό τινων ὁμιλιῶν ἐπὶ τὸ « ἄδικον τραπόμεναι, λήθην ὧν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν· « ὀλίγαι δὴ λείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρε- « στιν. Αὗται δέ, ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, « ἐκπλήττονται καὶ οὐκέθ' αὐτῶν γίγνονται. Ὃ δ' ἔστι τὸ « πάθος ἀγνοοῦσι διὰ τὸ μὴ ἱκανῶς διαισθάνεσθαι. b

« Δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα « τίμια ψυχαῖς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε « ὁμοιώμασιν· ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ « ὀλίγοι, ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες, θεῶνται τὸ τοῦ εἰκα- « σθέντος γένος. Κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε, σὺν « εὐδαίμονι χορῷ, μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἑπόμενοι « μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἶδόν τε « καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριω- « τάτην· ἣν ὠργιάζομεν, ὁλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ c
« ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ ὑπέμενεν, « ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα « μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καθαροὶ

e 3 καὶ ὅτι : διότι ci. Riese || 4 καλεῖται (et Hermi.) : γίγνεται Stob. || **250 a** 2 οὔτε W² (em. s. u.) : οὐδὲ W || τἀκεῖ : τὰ ἐκ. W || οὔθ' : οὐδ' W || 3 ὥστε T² γρ. : οὔτε T εἶτα Heindorf || 4 ἔχειν : ἔσχον Heindorf || 7 ἐκπλήττονται W² (em.) : -ήτονται W || οὐκέθ' αὑτων (ἑαυ. Hermi.) : -έτ' αὐ. codd. -έτ' ἐν αὐ. Hirschig Burnet Vollgr. || ἔστι : -τιν T Schanz || **b** 1 ἀγνοοῦσι : -σιν T || 5 ὀλίγοι T² (σ exp.) : -οις T ὀλ. αὐτῶν olim Hermann || 6 τότε ἦν : τότ' ἦν B Oxy. (ut e spatio uid.) τ. τ' ἦν Bekker || 8 τε (et Oxy.²) : om. Oxy. || 9 τῶν (et Oxy. ut e spatio uid.) : om. TW || ἣν recc. (et Hermi.) : ἡ B ᾗ T ἥ W || **c** 1 ὠργιάζομεν : ὀργ. BT Hermi. || 2 ὑπέμενεν (et Oxy ut uid.) : περιέμ. Hirschig Vollgr. || 4 αὐγῇ (et Hermi.) : αὐτῇ B.

« tante lumière[1], parce que nous étions purs et que nous ne « portions pas la marque de ce sépulcre que, sous le nom de « corps, nous promenons actuellement avec nous[2], attachés « à lui de la même façon que l'est l'huître à sa coquille !... « Trêve au souvenir ! C'est assez de cet hommage : en nous « donnant regret de ce passé, voici qu'à présent il nous a « fait trop longuement parler ! Or c'est de la Beauté qu'il « s'agissait. Dans sa réalité, disions-nous, elle resplendissait
d « parmi les réalités dont il était question. Depuis notre « venue en ces régions, c'est elle encore sur qui nous « avons eu prise au moyen de celui qui est le plus clair des « sens que nous possédons, elle-même brillante d'une supé- « rieure clarté. De fait, la vision est la plus aiguë des percep- « tions qui nous viennent par l'intermédiaire du corps ; mais « la Pensée, elle ne la voit point ! Quelles inimaginables « amours ne nous donnerait pas celle-ci[3], si pareillement elle « donnait d'elle-même quelque claire image qui parvien- « drait à la vue, et ainsi des autres réalités, toutes aimables, « autant qu'elles sont ! Mais non : seule la Beauté a obtenu « ce lot de pouvoir être ce qui est le plus en évidence et ce « dont le charme est le plus aimable.

e « A la vérité, celui qui n'est pas fraîchement initié ou « bien qui s'est laissé corrompre n'est point vif, d'ici, à se « porter là-bas, vers la Beauté en soi, quand il contemple « ce à quoi, en ce monde-ci, est appliqué son nom[4]. Aussi « n'est-ce point avec vénération qu'il tourne dans cette « direction ses regards ; mais au contraire, s'abandonnant « au plaisir, il agit en bête à quatre pattes, il se met en « devoir de saillir et d'engrosser, et, se familiarisant avec la « démesure, il ne craint pas, il n'a pas honte non plus, de
251 « poursuivre un plaisir contre nature. Quant à celui au « contraire qui vient d'être initié, celui pour qui l'abondant « objet de ses contemplations, ce furent les réalités de jadis, « celui-là, quand il voit un visage d'un aspect divin, imi- « tation réussie de la Beauté, ou quelque corps pareille-

1. C'est le terme du mystère, l'*époptie* : l'initié contemple l'image illuminée du dieu (*Banquet*, p. 67, n. 4).

2. Peut-être : « le nom *actuel* de corps » (cf. *Crat.* 400 c). Allusion au *sôma-sêma* (corps-tombe) des Orphiques (*Gorgias* 493 a).

3. Sur la Pensée, valeur suprême, voir *Phédon* 69 a-c *et al.*

4. L'Idée est l'*unité* d'une *multiplicité*, qui lui doit sa dénomination

« ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες
« ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι... Ταῦτα
« μὲν οὖν μνήμῃ κεχαρίσθω δι' ἥν, πόθῳ τῶν τότε, νῦν
« μακρότερα εἴρηται. Περὶ δὲ κάλλους, ὥσπερ εἴπομεν,
« μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὄν, δεῦρό τ' ἐλθόντες κατειλή- d
« φαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν
« ἡμετέρων, στίλβον ἐναργέστατα. Ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη
« τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ᾗ φρόνησις
« οὐχ ὁρᾶται· δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι
« τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν
« ἰόν, καὶ τἆλλα ὅσα ἐραστά. Νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην
« ἔσχε μοῖραν ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον.
« Ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελὴς ἢ διεφθαρμένος οὐκ ὀξέως e
« ἐνθένδε ἐκεῖσε φέρεται, πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος, θεώμενος
« αὐτοῦ τὴν τῇδε ἐπωνυμίαν· ὥστ' οὐ σέβεται προσορῶν,
« ἀλλ', ἡδονῇ παραδούς, τετράποδος νόμον βαίνειν ἐπι-
« χειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν καί, ὕβρει προσομιλῶν, οὐ
« δέδοικεν οὐδ' αἰσχύνεται παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκων. 251
« Ὁ δὲ ἀρτιτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς
« πρόσωπον ἴδῃ, κάλλος εὖ μεμιμημένον, ἤ τινα σώματος

c 5 ἀσήμαντοι (et Hermi.) : ἀπή. Herwerden Richards || τούτου : -ῳ ci. Herwerden || δὴ : om. Bet, exc. Burnet, omnes || 6 δεδεσμευμένοι : -νον B ἐνδεδεμένη (sc. ἡ ψυχή) Plut. sed δεδεμ. Stob., einsd. Plut. uerba referens || 7 μνήμῃ (et Hermi.[1]) : μνήμη BW || 8 ὥσπερ : ὡς Hermi.[1] || **d** 1 ὄν : ὅν B ον Oxy. ἰόν uulg. || 3 ὀξυτάτη (et Plut.) : -τέρα Hermi. || 4 ἔρχεται (et Plut.) : εἶσιν uel ἐστιν id. alibi. auct. Baiter del. Vollgr. || αἰσθήσεων (et Plut.) : παθημάτων id. in al. loco || ᾗ : η B || φρόνησις (et Oxy. [ut uid.] Hermi.) : φρ. μὲν Vollgr. || 6 ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον : uel ἐν. uel εἴδ. om. Oxy. et ἑαυ. post alterutr. scrib. || 7 καὶ : οἷον κ. Buttmann Vollgr. || ταύτην ... μοῖραν (et Proclus) : τοιαύτην ... μ. Hermi. ταύ. τὴν μ. olim Ast || **e** 1 μὴ νεοτελὴς (et Hermi.[1]) : μὴ reuera non del. T[2] ἀρτιτ. Geer (cf. 251 a 2) || ἢ διεφθαρμένος (et Hermi.) : ἤδη ἐφθ. W || 3 ὥστ' ... προσορῶν (et Hermi.) : del. Vollgr. (cf. 251 a 5) || **251 a** 1 οὐδ' : οὐδὲ TW Hermi. || 2 ἀρτιτελής (et Oxy. Hermi.[1]) : μὴ νεοτ. Geer || ὁ : η Oxy. || 3 πρόσωπον ἴδῃ : ιδ. πρ. Oxy. || κάλλος : η κ. s. u. Oxy. || σώματος (et Oxy.) : ἀσώματον uulg.

« ment bien fait, il éprouve d'abord un frisson, et quelque « chose l'envahit sourdement de ses effrois de jadis. Puis « le voici qui tourne ses regards dans la direction du bel « objet ; il le vénère à l'égal d'un dieu ; s'il ne craignait « même de passer pour être au comble du délire, il offrirait, « comme à une sainte image et à un dieu, des sacrifices au « bien-aimé ! Or, au moment où il voit, se fait en lui le « changement qu'amène le frisson : une chaleur inaccou- « tumée. C'est que, une fois reçue par la voie des yeux
b « l'émanation de la beauté, il s'échauffe, et l'émanation « donne de la vitalité[1] au plumage ; l'échauffement, de son « côté, fait fondre ce qui, concernant l'expansion de cette « vitalité, s'était depuis longtemps fermé sous l'action d'un « durcissement et l'empêchait de germer. Mais l'afflux de « l'aliment produit un gonflement, un élan de croissance « dans la tige des plumes à partir de la racine, dans tout le « dedans de la forme de l'âme. L'âme en effet, au temps « jadis, était tout entière emplumée ; la voilà donc, en
c « celui-ci, dans une ébullition générale et toute palpitante ; « ses impressions sont exactement ce que sont, dans le cas de « la dentition, les impressions de ceux qui font leurs dents, « quand ils sont tout juste en train de les percer : une déman- « geaison, un agacement[2], c'est identiquement ce qu'éprouve « en vérité l'âme de celui chez qui commencent à pousser les « plumes ; elle est à la fois en ébullition, agacée, chatouillée « dans le temps où elle fait ses ailes.

« Or donc, le voilà qui regarde dans la direction de la « beauté du jeune garçon. De là provient un flot de parti- « cules, et c'est précisément pour cette raison que ce flot est

collective et l'existence de chacun de ses termes. Cette opposition s'exprime souvent par celle de deux mondes : l'un au-dessus de nous, perdu dans le lointain, perdu aussi pour l'actualité du souvenir ; l'autre, d'ici-bas et actuel. Cf. 249 c, 250 ab, 274 a : ces *grands*, ces *augustes* objets sont la réalité réellement réelle de 247 c fin, e déb.

1. Cette physiologie de l'émotion amoureuse, qui est bien dans le ton du mythe, se comprend mal si, au mot grec que j'ai rendu par *donner de la vitalité à* (ranimer), on donne partout son sens propre : *arroser*. On ne s'explique plus alors que, par l'effet de la *chaleur*, ce qui était *durci*, puisse *fondre* et donner issue à la poussée du germe.

2. Les mots *dans les gencives* ont été éliminés ici comme étant une glose : je doute que cette précision ait semblé nécessaire à Platon.

« ἰδέαν, πρῶτον μὲν ἔφριξε καί τι τῶν τότε ὑπῆλθεν
« αὐτὸν δειμάτων· εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται καί, εἰ
« μὴ ἐδεδίει τὴν τῆς σφόδρα μανίας δόξαν, θύοι ἂν ὡς
« ἀγάλματι καὶ θεῷ τοῖς παιδικοῖς. Ἰδόντα δέ, αὐτὸν οἷον
« ἐκ τῆς φρίκης μεταβολή τε καὶ ἱδρὼς καὶ θερμότης
« ἀήθης λαμβάνει· δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν b
« ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων ἐθερμάνθη, ᾗ ἡ τοῦ πτεροῦ
« φύσις ἄρδεται· θερμανθέντος δέ, ἐτάκη τὰ περὶ τὴν
« ἔκφυσιν ἃ πάλαι ὑπὸ σκληρότητος συμμεμυκότα εἶργε
« μὴ βλαστάνειν· ἐπιρρυείσης δὲ τῆς τροφῆς, ᾤδησέ τε
« καὶ ὥρμησε φύεσθαι ἀπὸ τῆς ῥίζης ὁ τοῦ πτεροῦ καυλὸς
« ὑπὸ πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος. Πᾶσα γὰρ ἦν τὸ πάλαι
« πτερωτή· ζεῖ οὖν ἐν τούτῳ ὅλη καὶ ἀνακηκίει καί, ὅπερ c
« τὸ τῶν ὀδοντοφυούντων πάθος περὶ τοὺς ὀδόντας
« γίγνεται ὅταν ἄρτι φύωσιν, κνῆσίς τε καὶ ἀγανάκτησις,
« ταὐτὸν δὴ πέπονθεν ἡ τοῦ πτεροφυεῖν ἀρχομένου ψυχή·
« ζεῖ τε καὶ ἀγανακτεῖ καὶ γαργαλίζεται φύουσα τὰ πτερά.
« Ὅταν μὲν οὖν, βλέπουσα πρὸς τὸ τοῦ παιδὸς κάλλος,
« ἐκεῖθεν μέρη ἐπιόντα καὶ ῥέοντ' (ἃ δὴ διὰ ταῦτα ἵμερος

a 4 ἔφριξε (et Hermi.[1]) : -ξεν T Oxy. || ὑπῆλθεν : -θε Oxy. || 5 αὐτὸν (et Oxy.) : addub. Heusde teste Geer || δειμάτων (et Oxy. Hermi.) : δειγμ. Hermi.[u] Heusde || 6 μὴ ἐδεδίει Oxy. : μὴ δεδ. TW μὴ 'δεδ. Schanz Vollgr. μὴ δεδιείη B (sed ειη ut uid. exp. B[2]) μὴ δεδιοίη Buttmann μὴ δεδίοι Ast || σφόδρα (et Oxy.) : -ᾶς B[2] (σ s. u.) || 7 καὶ θεῷ (et Oxy. Hermi.) : addub. Schanz Herwerden del. Vollgr. || τοῖς παιδικοῖς (et Oxy. Hermi.) : auct. Herw. del. Vollgr. || δὲ (et Oxy.) : δ' B Hermi.[1] || b 2 ᾗ... 3 ἄρδεται (et Oxy.) : secl. Schanz del. Vollgr. || ᾗ ἡ (et Oxy.) : ἡ B || 3 δὲ (et Oxy. Hermi.) : γὰρ Schanz || 7 ὑπὸ (et Hermi.) : ἐπὶ Gray || τὸ πάλαι : om. Hermi. 185[18] sed habet 126[7] || c 1 ζεῖ T[2]W[2] (ει s. u.) (et Hermi.) : ζῇ T ζη BW || 2 ὀδοντοφυούντων T[2] (em.) (et Hermi.[1]) : ὀδόντων φυόντων T || 3 φύωσιν : -σι TW || κνῆσίς : κίνησίς BW || ἀγανάκτησις : ἀγ. περὶ τὰ οὖλα codd. edd. ego del. ut glossema || 5 ζεῖ W[2] : ζῇ BW || ζεῖ... 5 πτερά : forsan non legit Hermi. φύ. τὰ πτ. auct. Herwerden del. Vollgr. || 7 μέρη... 8 καλεῖται : secl. Ast || ἐπιόντα (et Hermi.) : καὶ ῥέοντα W[2] (ιόν et ῥέ s. u.) : ἐπιρέ. καὶ ἰόντα W apogr. (ἐπιρρέ.) ἐπ. δήπου κ. ῥ. Ficin. ἀπ. κ. ῥ. Vollgr. ἄττ' ἰ. κ. ῥ. Herwerden ἰ. κ. ἐπιρρέ. Badham.

« appelé *la vague de désir*[1]. Une fois que l'âme l'a reçu, sa
« vitalité est stimulée, elle s'échauffe ; alors elle se repose de
d « sa souffrance, elle est dans la joie. Qu'elle vienne au
« contraire à en être isolée et qu'ainsi elle se flétrisse, alors
« les embouchures des pertuis par où la plume se fait sa
« route se sèchent toutes ensemble et, s'étant fermées, in-
« terceptent le germe de la plume. Mais celui-ci, ayant été,
« en commun avec la vague de désir, intercepté dans l'inté-
« rieur de l'âme, saute à la façon d'un pouls qui bat fort ;
« il vient gratter dans les pertuis, chaque germe à chaque
« pertuis ; si bien que, tout entière encerclée de piqûres,
« l'âme bondit follement sous la douleur, tandis que le sou-
« venir qu'elle a du bel objet la met en revanche dans la
« joie. Le mélange de ces deux sentiments fait qu'elle se
« tourmente de ce qu'il y a de déroutant dans son état, et
« aussi qu'elle enrage de ne pouvoir en sortir[2] ; dans le délire
e « où elle est, elle ne peut, ni dormir la nuit, ni pendant le
« jour demeurer en place ; mais elle court, pleine de convoi-
« tise, aux lieux où, pense-t-elle, elle pourra voir celui qui
« possède la beauté. Or, quand elle l'a vu, qu'elle a fait
« dériver vers elle la vague de désir, elle commence alors à
« dégager ce qui auparavant était obstrué : elle a repris son
« souffle, pour elle c'en est fini des piqûres ainsi que du
« douloureux travail, et c'est en quoi aussi elle cueille pour
« l'instant le plaisir le plus délicieux. Voilà certes une condi-
252 « tion de laquelle elle n'accepte pas volontiers d'être éloignée,
« et il n'y a non plus personne dont elle fasse plus de cas
« que du bel objet : mères, frères, camarades, tout cela est
« au contraire oublié ; la perte des biens, fruit de son
« incurie, ne compte à ses yeux pour rien ; les bons usages
« et les belles manières, dont jusqu'alors elle faisait sa
« parure, sont englobés par elle dans un même dédain ; elle
« est prête à l'esclavage, elle est est prête à dormir où on
« lui donnera permission, au plus près de ce qu'elle convoite[3] !
« C'est que, non contente de vénérer l'être qui possède la

1. Le mot grec est *himéros*, dont respectivement les trois syllabes traduiraient (cf. 251 bc) les idées de mouvoir en avant (*hiénaï*) les particules (*méré*) d'un courant (*rhoé*). Cf. *Crat.* 420 ab et p. 32, 1.
2. A *l'atopia* (p. 5, 4) se lie *l'aporia,* incapacité de trouver issue.
3. Avec 251 e déb. comparer *Banquet* 183 a (Pausanias), 203 d

« καλεῖται) δεχομένη, ἄρδηταί τε καὶ θερμαίνηται, λωφᾷ
« τε τῆς ὀδύνης καὶ γέγηθεν. Ὅταν δὲ χωρὶς γένηται καὶ d
« αὐχμήσῃ, τὰ τῶν διεξόδων στόματα ᾗ τὸ πτερὸν ὁρμᾷ
« συναυαινόμενα, μύσαντα ἀποκλείει τὴν βλάστην τοῦ
« πτεροῦ· ἡ δ᾽ ἐντός, μετὰ τοῦ ἱμέρου ἀποκεκλειμένη,
« πηδῶσα οἷον τὰ σφύζοντα, τῇ διεξόδῳ ἐγχρίει, ἑκάστη
« τῇ καθ᾽ αὑτήν, ὥστε πᾶσα κεντουμένη κύκλῳ ἡ ψυχὴ
« οἰστρᾷ καὶ ὀδυνᾶται· μνήμην δ᾽ αὖ ἔχουσα τοῦ καλοῦ,
« γέγηθεν. Ἐκ δὲ ἀμφοτέρων μεμιγμένων ἀδημονεῖ τε τῇ
« ἀτοπίᾳ τοῦ πάθους καὶ ἀποροῦσα λυττᾷ, καί, ἐμμανὴς
« οὖσα, οὔτε νυκτὸς δύναται καθεύδειν οὔτε μεθ᾽ ἡμέραν e
« οὗ ἂν ᾖ μένειν· θεῖ δὲ ποθοῦσα ὅπου ἂν οἴηται ὄψεσθαι
« τὸν ἔχοντα τὸ κάλλος. Ἰδοῦσα δὲ καὶ ἐποχετευσαμένη
« ἵμερον, ἔλυσε μὲν τὰ τότε συμπεφραγμένα· ἀναπνοὴν δὲ
« λαβοῦσα, κέντρων τε καὶ ὠδίνων ἔληξεν, ἡδονὴν δ᾽ αὖ
« ταύτην γλυκυτάτην ἐν τῷ παρόντι καρποῦται. Ὅθεν δὴ
« ἑκοῦσα εἶναι οὐκ ἀπολείπεται, οὐδέ τινα τοῦ καλοῦ περὶ 252
« πλείονος ποιεῖται· ἀλλὰ μητέρων τε καὶ ἀδελφῶν καὶ
« ἑταίρων πάντων λέλησται, καὶ οὐσίας δι᾽ ἀμέλειαν
« ἀπολλυμένης παρ᾽ οὐδὲν τίθεται, νομίμων δὲ καὶ εὐσχη-
« μόνων οἷς πρὸ τοῦ ἐκαλλωπίζετο πάντων καταφρονή-
« σασα, δουλεύειν ἑτοίμη καὶ κοιμᾶσθαι ὅπου ἂν ἐᾷ τις
« ἐγγυτάτω τοῦ πόθου. Πρὸς γὰρ τῷ σέβεσθαι τὸν τὸ

c 8 δεχομένη : δ. τὸν ἵμερον codd. τὸν ἵ. secl. Thomps. Burnet del. Schanz Vollgr. δ. τῷ ἱμέρῳ Heindorf || **d** 2 αὐχμήσῃ, : uirgulam post στόματα transpos. Heindorf Vollgr. || ᾗ : η B || ὁρμᾷ (et Hermi.[1]): ὀργᾷ ci. Naber || 3 συναυαινόμενα μύσαντα : σ. καὶ μ. Stephan. post. σ. interpunx. Heindorf || ἀποκλείει : -κλῄει edd. || 4 ἀποκεκλειμένη : -ημένη BT -ῃμένη edd. || 5 ἑκάστη Ruhnken. : -τῇ BT (muto ι saepiss. in W deficiente, huius cod. lectio dubia) || 6 τῇ καθ' αὑτὴν : τῇ καθ' αὑ. διεξόδῳ Hermi.[1] quasi non legens 5 τῇ διεξ. || 8 μεμιγμένων : μεμειγ. Burnet Vollgr. || **e** 2 ᾖ : η B || 4 ἔλυσε : ἐλύθη Hermi.[1] || συμπεφραγμένα (et Hermi.[1]): συμπεπρ. B || 5 τε : om. Hermi. || ὠδίνων (et Hermi.) : ὀδυνῶν Badham || **252 a** 2 τε καὶ : τε κ. πατέρων καὶ Heindorf Vollgr. || 3 λέλησται : ἐπιλέλ. ci. Vollgr. || 6 ἂν (et Hermi.) : ἐὰν B || 7 ἐγγυτάτω : -τῳ BT (in W incertum, cf. ad 251 d 5).

b « beauté, en lui seul elle a trouvé un médecin des peines « les plus grandes[1]. Eh bien ! cet état-là, mon beau gars, toi « à qui je m'adresse, les hommes, il est vrai, le nomment « *amour*, mais si je te dis comment l'appellent les dieux, ta « jeunesse sans doute ne fera qu'en rire ! On cite (certains « Homérides, je crois bien, qui les tirent de leurs réserves) « deux vers en l'honneur d'Amour, dont le second en prend « tout à fait à son aise et n'est pas d'une prosodie très régu- « lière. Or voici ce qu'ils chantent : *Amour-qui-vole est, à* « *vrai dire, son nom pour les mortels ; — mais, pour les immor-* « *tels, c'est l'Emplumé, à cause de son pouvoir de faire pous-*
c « *ser des plumes*. Permis, bien entendu, de croire à cela, « permis aussi le contraire[2] ! Toujours est-il que, pour ce « qui concerne la cause et l'effet, c'est précisément ce qui en « est dans le cas des amants.

Chaque âme imite le dieu dont elle a suivi le cortège.

« Poursuivons : celui qui s'est fait « prendre, s'il est de ceux qui ont fait « cortège à Zeus, est capable de porter, « avec une plus solide assiette, le far- « deau du dieu qui tire son nom de « son emplumage. Quant à ceux qui furent les servants « d'Arès et ont accompagné sa révolution, quand Amour « s'empare d'eux et qu'ils pensent avoir été injustement « traités par leur bien-aimé, ils sont portés au meurtre et « prêts à se sacrifier eux-mêmes en même temps que leurs
d « mignons. Et de même, en rapport avec chacun des Dieux « dont chacun fut le choreute, c'est à honorer ce dieu-là, à « l'imiter le plus complètement possible, que se passe la vie : « tant qu'il n'y a pas eu contamination et que l'exis- « tence vécue est celle de la première génération ici-bas, « c'est encore selon cette manière d'être qu'on se comporte « dans les relations avec les bien-aimés comme à l'égard des « hommes en général. Ainsi donc, pour ce qui est de

(Diotime) et 192 de (Aristophane). Bien entendu, tout ceci répond au discours de Lysias et au premier de Socrate, *passim*.

1. C'est ce que dit Aristophane, *Banquet* 189 d ; cf. 193 a.

2. Tout le passage est visiblement une moquerie, d'abord de l'antique usage d'affecter à une même chose deux noms, l'un, sacré et l'autre, profane (il y en a des exemples dans Homère) ; ensuite de ces *trésors* de variantes qu'avaient constitués les exégètes d'Homère. Le second vers pèche par *démesure*, au figuré comme au propre.

« κάλλος ἔχοντα, ἰατρὸν εὕρηκε μόνον τῶν μεγίστων b
« πόνων. Τοῦτο δὲ τὸ πάθος, ὦ παῖ καλέ πρὸς ὃν δή μοι
« ὁ λόγος, ἄνθρωποι μὲν ἔρωτα ὀνομάζουσιν, θεοὶ δὲ ὃ
« καλοῦσιν ἀκούσας εἰκότως διὰ νεότητα γελάσει. Λέγουσὶ
« δέ, οἶμαί, τινες Ὁμηριδῶν ἐκ τῶν ἀποθέτων δύο ἔπη εἰς
« τὸν Ἔρωτα, ὧν τὸ ἕτερον ὑβριστικὸν πάνυ καὶ οὐ
« σφόδρα τι ἔμμετρον. Ὑμνοῦσι δὲ ὧδε·

« τὸν δ' ἤτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν,
« ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ' ἀνάγκην.

« Τούτοις δὴ ἔξεστι μὲν πείθεσθαι, ἔξεστι δὲ μή· ὅμως δὲ c
« ἥ γε αἰτία καὶ τὸ πάθος τῶν ἐρώντων τοῦτο ἐκεῖνο
« τυγχάνει ὄν.

« Τῶν μὲν οὖν Διὸς ὀπαδῶν ὁ ληφθεὶς ἐμβριθέστερον
« δύναται φέρειν τὸ τοῦ πτερωνύμου ἄχθος. Ὅσοι δὲ
« Ἄρεώς τε θεραπευταὶ καὶ μετ' ἐκείνου περιεπόλουν,
« ὅταν ὑπ' Ἔρωτος ἁλῶσι καί τι οἰηθῶσιν ἀδικεῖσθαι ὑπὸ
« τοῦ ἐρωμένου, φονικοὶ καὶ ἕτοιμοι καθιερεύειν αὑτούς
« τε καὶ τὰ παιδικά. Καὶ οὕτω καθ' ἕκαστον θεὸν οὗ d
« ἕκαστος ἦν χορευτής· ἐκεῖνον τιμῶν τε καὶ μιμούμενος
« εἰς τὸ δυνατὸν ζῇ· ἕως ἂν ᾖ ἀδιάφθορος καὶ τὴν τῇδε
« πρώτην γένεσιν βιοτεύῃ, καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ πρός τε
« τοὺς ἐρωμένους καὶ τοὺς ἄλλους ὁμιλεῖ τε καὶ προσφέ-

b 1 εὕρηκε : ηὗ. Schanz Burnet Vollgr. || 2 πρὸς ... 3 λόγος (et Stob.) : auct. Naber del. Vollgr. || δὴ : δὲ Stob. || 3 ὀνομάζουσιν : -σι W Stob. || 4 εἰκότως : εἰ. δὲ Stob. || γελάσει : -σῃ W -σεις Stob. -σειας Hermi. (ἂν -σειας ci. Couvreur) || 5 οἶμαί : οἱ μέν B || ἀποθέτων : ἀπ. ἐπῶν codd. Stob. edd. sed ἐπῶν non legit Hermi. addub. Wachsmuth ad Stob. || 6 τὸ ἕτερον (et Stob.) : θάτερον auct. Herwerden Vollgr. || ὑβριστικὸν πάνυ : π. ὑ. TW Stob. Hermi. || καὶ : κ. θάτερον Herw. Vollgr. || 8 δ' ἤτοι : δή τοι BW Stob. || ποτηνόν (et Stob.) : πτηνόν T || 9 πτεροφύτορ' Stob. : -ρόφυτον B Hermi. -ρόφοιτον TW -ροφῖτυν (uel -ρόφιτον) auct. Herwerden Vollgr. || **c** 1 ἔξεστι alt. : -τιν T Schanz Burnet || 4 ἐμβριθέστερον : ἐνβ. B || 6 περιεπόλουν W² (em.) : περι ἐπό. W || 7 ἁλῶσι : -σιν T || 8 αὑτούς : αυ. B || **d** 3 ζῇ recc. : ζῆν codd. || ᾖ : η B || 4 βιοτεύῃ W (ex em.) : -ει BT || τε : γε TW || 5 καὶ τοὺς : κ. πρὸς τ. TW Thomps. Vollgr.

« l'amour des beaux garçons, chacun fait son choix de la
« manière voulue et, l'objet de ce choix représentant
« pour lui la divinité même, c'est comme une sorte d'image
« sainte qu'il se fabrique et qu'il orne, dans l'intention de
e « l'honorer et de lui rendre un culte secret ! Ceux-là donc,
« dis-je, qui dépendent de Zeus cherchent que de Zeus soit
« l'âme de celui qui sera aimé par eux : ils examinent en
« conséquence si, de sa nature, il est philosophe et apte à
« conduire, et quand, l'ayant découvert, ils se mettent à
« l'aimer, ils font tout pour qu'en réalité il soit tel [1]. Par
« suite, si c'est là un genre d'occupation dans lequel aupa-
« ravant ils ne se sont pas engagés, à présent qu'ils y ont mis
« la main, ils s'instruisent à la source où ils en auront
« quelque possibilité ; par eux-mêmes aussi, ils poursuivent
« cette recherche. Or, quand ils tiennent la piste, leur
« effort pour découvrir, par leurs moyens personnels, la
« nature de leur propre Dieu est couronné de succès, parce
253 « que c'est pour eux une intense nécessité de regarder dans
« la direction de ce Dieu. Lorsqu'enfin ils l'atteignent par le
« souvenir et que le Dieu dont il s'agit les possède, c'est à
« lui qu'ils empruntent leurs façons habituelles et l'occupa-
« tion de leur activité, pour autant qu'il est possible à
« l'homme de participer à la divinité. Bien entendu, ce
« résultat, c'est au bien-aimé qu'ils le rapportent, et ils l'en
« chérissent encore davantage ; ont-ils même puisé à la
« source de Zeus, pareils aux Bacchantes ils reversent
« ce qu'ils y ont pris sur l'âme du bien-aimé, le rendant
« ainsi le plus complètement possible semblable au Dieu
« qui est le leur ! Tous ceux qui, d'autre part, ont suivi
b « dans le cortège d'Hèra cherchent un aimé de type royal,
« et, quand ils l'ont trouvé, en tout ils procèdent à son
« égard de la même façon. Ceux qui relèvent d'Apollon
« ainsi que de chacun des Dieux, réglant leur marche sur la
« sienne, cherchent que leur propre mignon ait un naturel
« assorti. Et, quand ils ont acquis ce résultat en imitant eux-
« mêmes leur Dieu tout comme en conseillant leurs bien-
« aimés et en les disciplinant, ils les amènent à rapporter à
« ce Dieu l'emploi qu'ils font de leur activité ainsi que leur
« aspect extérieur. Cela dépend de la capacité de chacun : de
« leur part il n'y a point d'envie, pas de mesquine malveillance

1. Il se peut que ceci vise Dion : le mot *diios* (de Zeus) serait un

« ρεται Τόν τε οὖν ἔρωτα τῶν καλῶν πρὸς τρόπου
« ἐκλέγεται ἕκαστος καί, ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνον ὄντα,
« ἑαυτῷ οἷον ἄγαλμα τεκταίνεταί τε καὶ κατακοσμεῖ, ὡς
« τιμήσων τε καὶ ὀργιάσων. Οἱ μὲν δὴ οὖν Διὸς Δῖόν τινα e
« εἶναι ζητοῦσι τὴν ψυχὴν τὸν ὑφ᾽ αὑτῶν ἐρώμενον· σκο-
« ποῦσιν οὖν εἰ φιλόσοφός τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν
« καί, ὅταν αὐτὸν εὑρόντες ἐρασθῶσι, πᾶν ποιοῦσιν ὅπως
« τοιοῦτος ἔσται. Ἐὰν οὖν μὴ πρότερον ἐμβεβῶσι τῷ
« ἐπιτηδεύματι, τότε ἐπιχειρήσαντες μανθάνουσί τε ὅθεν
« ἄν τι δύνωνται καὶ αὐτοὶ μετέρχονται· ἰχνεύοντες δέ,
« παρ᾽ ἑαυτῶν ἀνευρίσκειν τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν
« εὐποροῦσι, διὰ τὸ συντόνως ἠναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν 253
« βλέπειν· καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ, ἐνθουσιῶντες
« ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα,
« καθ᾽ ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν. Καὶ τούτων
« δὴ τὸν ἐρώμενον αἰτιώμενοι ἔτι τε μᾶλλον ἀγαπῶσι, κἂν
« ἐκ Διὸς ἀρύτωσιν, ὥσπερ αἱ βάκχαι ἐπὶ τὴν τοῦ ἐρω-
« μένου ψυχὴν ἐπαντλοῦντες, ποιοῦσιν ὡς δυνατὸν
« ὁμοιότατον τῷ σφετέρῳ θεῷ. Ὅσοι δ᾽ αὖ μεθ᾽ Ἥρας
« εἵποντο, βασιλικὸν ζητοῦσι καί, εὑρόντες, περὶ τοῦτον b
« πάντα δρῶσι τὰ αὐτά. Οἱ δὲ Ἀπόλλωνός τε καὶ ἑκάστου
« τῶν θεῶν οὕτω, κατὰ τὸν θεὸν ἰόντες, ζητοῦσι τὸν
« σφέτερον παῖδα πεφυκέναι. Καί, ὅταν κτήσωνται, μιμού-
« μενοι αὐτοί τε καὶ τὰ παιδικὰ πείθοντες καὶ ῥυθμί-
« ζοντες, εἰς τὸ ἐκείνου ἐπιτήδευμα καὶ ἰδέαν ἄγουσιν
« ὅση ἑκάστῳ δύναμις, οὐ φθόνῳ οὐδ᾽ ἀνελευθέρῳ δυσμενείᾳ
« χρώμενοι πρὸς τὰ παιδικά, ἀλλ᾽, εἰς ὁμοιότητα αὑτοῖς

e 1 Δῖόν (et Hermi.) : διιόν TW δι᾽ ὅν B || 2 ἐρώμενον : ἐρωμένων W || **253 a** 4 τούτων Hermi.[1] : τοῦτον codd. || 5 κἂν Hermi. : κὰν BT κάν W χἂν ex Hermiae interpr. auct. Madvig Schanz Vollgr. || 6 Διός (et Hermi.) : Διονύσου ci. Geer || ἀρύτωσιν : exc. Schanz, non hic sed post βάκχαι interpung. omnes || 8 Ἥρας T[2] (em.) (et Hermi.[1]) : ἡμέρας BW || **b** 2 δρῶσι : -σιν BT || 4 παῖδα πεφυκέναι : del. Badham[2] π. -κότα Badham[1] || 5 ῥυθμίζοντες : ὑβρίζ. W || 8 αὑτοῖς Heindorf : αὐ. codd. Hermi.

« à l'égard de leurs mignons ; tout au contraire, c'est à leur
c « ressembler à eux-mêmes et, totalement, de tout point, à « tel Dieu qu'ils honorent, c'est à cela qu'ils s'efforcent le « plus possible de les amener, c'est pour cela qu'ils se « conduisent comme ils font. Concluons : les aspirations de « tout amant véritable et son initiation, à condition du moins « qu'il prenne, pour réaliser ce à quoi il aspire, la voie « dont je parle, voilà quelles en sont la beauté, la félicité « pour celui qu'un ami dont Amour cause le délire a pris « en amitié, à condition que celui-ci ait été conquis.

Les alternatives de l'amour.

« Or voici maintenant de quelle façon « se fait prendre celui qui a été « conquis. Rappelons-nous qu'au com- « mencement de cette fable nous avons dans chaque âme « distingué trois sortes de choses : il y en a deux qui sont « du type cheval, tandis que la troisième a fonction de
d « cocher ; à présent encore tout cela devra demeurer. Et « maintenant, de ces chevaux l'un, disons-nous, est bon, non « pas l'autre ; mais en quoi consiste l'excellence du bon ou, « chez le vicieux, son vice, c'est ce que nous n'avons pas « expliqué et qu'à présent nous avons à dire. Eh bien ! le « premier des deux, et qui est celui dont plus belle est la « condition, a le port droit ; il est bien découplé, il a l'en- « colure haute, la ligne du chanfrein légèrement courbe ; « son pelage est blanc ; ses yeux, noirs ; il est amoureux « d'une gloire qu'accompagnent modération et réserve ; « comme il est compagnon de l'opinion vraie[1], pour être « conduit il n'a pas besoin qu'on le frappe : c'est assez d'un « encouragement ou d'une parole. Le second, par contre,
e « est de travers, massif ; il est bâti on ne sait comment ; il « a l'encolure épaisse, la nuque courte, le masque camard ;

calembour sur son nom ; l'homme qui, ayant suivi Zeus, garde son équilibre sous le poids de l'amour (252 c), qui est philosophe et apte à diriger, qui cherche à rendre tel l'aimé chez qui il en a deviné la promesse, ce serait Platon lui-même. — Plus loin (a fin), peut-être faut-il lire *Dionysou* (de Bacchus) et non *Dios* (de Zeus). On voit mal en effet pourquoi celui-ci serait de nouveau mentionné, et l'image des Bacchantes convient mieux à l'autre. — Après ce qui a été dit à 246 e sq., on se sent ici en pleine astrologie : notre caractère dépend de l'astre d'où provient notre âme.

1. Il possède en effet une nature moyenne : docile aux ordres du

« καὶ τῷ θεῷ ὃν ἂν τιμῶσι πᾶσαν πάντως ὅτι μάλιστα c
« πειρώμενοι ἄγειν, οὕτω ποιοῦσι. Προθυμία μὲν οὖν τῶν
« ὡς ἀληθῶς ἐρώντων, καὶ τελετὴ ἐάν γε διαπράξωνται ὃ
« προθυμοῦνται ᾗ λέγω, οὕτω καλή τε καὶ εὐδαιμονικὴ ὑπὸ
« τοῦ δι' Ἔρωτα μανέντος φίλου τῷ φιληθέντι γίγνεται,
« ἐὰν αἱρεθῇ.

« Ἁλίσκεται δὲ δὴ ὁ αἱρεθεὶς τοιῷδε τρόπῳ. Καθάπερ
« ἐν ἀρχῇ τοῦδε τοῦ μύθου τριχῇ διείλομεν ψυχὴν
« ἑκάστην, ἱππομόρφω μὲν δύο τινὲ εἴδη, ἡνιοχικὸν δὲ
« εἶδος τρίτον, καὶ νῦν ἔτι ἡμῖν ταῦτα μενέτω. Τῶν δὲ d
« δὴ ἵππων ὁ μέν, φαμέν, ἀγαθός, ὁ δ' οὔ. Ἀρετὴ δὲ τίς
« τοῦ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ κακία, οὐ διείπομεν· νῦν δὲ λεκτέον.
« Ὁ μὲν τοίνυν αὐτοῖν ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὤν, τό τε
« εἶδος ὀρθὸς καὶ διηρθρωμένος, ὑψαύχην, ἐπίγρυπος,
« λευκὸς ἰδεῖν, μελανόμματος, τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφρο-
« σύνης τε καὶ αἰδοῦς καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος,
« ἄπληκτος κελεύσματι μόνον καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖται. Ὁ δ'
« αὖ, σκολιός, πολύς, εἰκῇ συμπεφορημένος, κρατεραύ- e
« χην, βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελάγχρως, γλαυκ-

c 2 οὕτω : -τως TW || ποιοῦσι : -σιν Vollgr. || προθυμία (et Hermi.[1]) : -ίαν Vollgr. (cf. c 4) || 3 τελετή em. Paris. 1808 : -τήν Vollgr. (cf. *ibid.*) τελευτὴ codd. (cf. Hermi. 192[14, 20] τὸ τέλος) || ἐάν γε ... προθυμοῦνται : del. Badham Vollgr. || ἐάν γε διαπράξωνται : ἐάν τ' ἐνδιαπρ. BT ἐάν γ' ἐνδ. W ἐὰν διαπρ. Hermi. ἐάν γ' εὖ δ. G. Hermann ἐὰν μὲν δ. Graser ἐάν τι ἓν δ. Winckelm. || 4 ᾗ λέγω Heindorf : ἣν λέγω TW Thomps. ην δ' ἐγω B ᾗ δ' ἐγὼ λ. ci. Stallb. λέγω, ᾗ Vollgr. || 5 γίγνεται : -νηται B || 6 αἱρεθῇ : αἱρῇ auct. Badham Vollgr. εὑρεθῇ Heindorf || 7 ὁ αἱρεθεὶς (et Hermi.) : secl. Schanz del. Badham Vollgr. ὁ εὑρε. Heindorf || 8 διείλομεν Hermi. (Heindorf) : διειλόμην codd. || 9 ἱππομόρφω : -φῳ B || δύο (et Hermi.[n]) : δύω Hermi. || **d** 2 ἵππων : -πω B || φαμέν (et Hermi.) : ἔφαμεν Cornar. Vollgr. || 3 ἢ : καὶ τοῦ Hirschig Vollgr. || 4 αὐτοῖν (et Hermi.[l]) : -τῶν B || στάσει (et Hermi.) : ἕξει dubit. ci. Herwerden || 7 τε : om. Hermi. || καὶ alt. : del. Badham Vollgr. || ἀληθινῆς : om. Heraclit. || 8 κελεύσματι T[2] (σ interpos.) (et Hermi.) : κελεύμ. BT Thomps. Vollgr. || ἡνιοχεῖται : -χούμενος ci. Herwerden || **e** 1 πολύς, εἰκῇ (et Hermi.) : π. καὶ εἰ. Ast πολυειδής, εἰ. Winckelm. π. damn. Naber || κρατεραύχην : καρτερ. Hermi. || 2 βραχυτράχηλος (et Hermi.) : βαρυ. W Vindob. 109.

« sa couleur est noire et ses yeux gris, sa complexion plutôt « sanguine[1] ; compagnon de la démesure et de la gloriole, ses « oreilles, pleines de poil, sont sourdes et c'est à peine si le « fouet garni de pointes[2] le fait obéir. Cela étant, quand à la « vue de l'amoureuse apparition le cocher, qui par la sen- « sation a répandu de la chaleur dans la totalité de son âme, « a presque son compte du chatouillement et des piqûres « causées par le regret, alors celui des chevaux qui obéit doci-
254 « lement au cocher; celui à qui, aussi bien toujours qu'à pré- « sent, s'impose la contrainte de sa réserve, se retient de fondre « sur l'aimé. Mais l'autre, qui ne se soucie plus ni des pointes « du cocher ni de son fouet, d'un bond violent s'élance et, « donnant à son compagnon et à son cocher toutes les peines « imaginables, il les contraint à se porter vers le mignon et « à lui faire entendre combien sont délicieux les plaisirs « d'amour ! Au début, tous deux se raidissent avec indi-
b « gnation devant une contrainte qui tend à ce qu'ils jugent « abominable et contraire à la loi ; ils finissent pourtant, « quand le mal ne connaît plus de borne, par se laisser sans « résistance mener de l'avant et ils consentent à faire ce à « quoi on les invite.

« Les voilà donc tout contre ; ils regardent l'apparition ; « elle flamboie : c'est le bien-aimé[3] ! Mais, à sa vue, les sou- « venirs du cocher se portent vers la réalité de la Beauté : « il la revoit, accompagnée de la Sagesse et dressée sur son « socle sacré ! Il l'a vue dans son souvenir, et un mélange « de crainte et de vénération l'a fait se renverser en arrière ;
c « du coup, il a été forcé de tirer par devers lui les rênes « avec une telle vigueur qu'il a fait s'abattre les chevaux sur « la croupe, l'un et l'autre : l'un, sans contrainte parce qu'il « ne se raidit pas ; l'autre, le révolté, en le contraignant « rudement. Tandis qu'ils se retirent plus loin, l'un, sous

cocher, l'intellect qui connaît le vrai (247 c), mais attelé avec la passion ; il se confond donc avec le *thumos* (*Rép.* IV 439 e-441 c). Aussi s'en tient-il à l'opinion droite, moyenne entre ignorer et savoir (*Banquet* 202 a) ; comme s'y tiennent les militaires de la *République*, classe moyenne à qui les philosophes dictent ce qu'elle doit croire.

1. Peut-être ceci concerne-t-il les yeux : *injectés de sang*.

2. Ou le fouet avec le secours de *la* pointe (l'aiguillon). Mais le grec dit : *les* pointes (ici et *infra*).

3. Réplique de l'apparition de l'idole au terme du mystère : le

« όμματος, ὕφαιμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος,
« περὶ ὦτα λάσιος, κωφός, μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις
« ὑπείκων. Ὅταν δ' οὖν ὁ ἡνίοχος, ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν
« ὄμμα, πᾶσαν αἰσθήσει διαθερμήνας τὴν ψυχήν, γαργα-
« λισμοῦ τε καὶ πόθου κέντρων ὑποπλησθῇ, ὁ μὲν εὐπειθὴς
« τῷ ἡνιόχῳ τῶν ἵππων, ἀεί τε καὶ τότε αἰδοῖ βιαζό- 254
« μενος, ἑαυτὸν κατέχει μὴ ἐπιπηδᾶν τῷ ἐρωμένῳ· ὁ δὲ
« οὔτε κέντρων ἡνιοχικῶν οὔτε μάστιγος ἔτι ἐντρέπεται,
« σκιρτῶν δὲ βίᾳ φέρεται καί, πάντα πράγματα παρέχων
« τῷ σύζυγί τε καὶ ἡνιόχῳ, ἀναγκάζει ἰέναι τε πρὸς τὰ
« παιδικὰ καὶ μνείαν ποιεῖσθαι τῆς τῶν ἀφροδισίων
« χάριτος. Τὼ δὲ κατ' ἀρχὰς μὲν ἀντιτείνετον, ἀγανα-
« κτοῦντε ὡς δεινὰ καὶ παράνομα ἀναγκαζομένω· τελευ- b
« τῶντε δέ, ὅταν μηδὲν ᾖ πέρας κακοῦ, πορεύεσθαι
« ἀγομένω, εἴξαντε καὶ ὁμολογήσαντε ποιήσειν τὸ κελευό-
« μενον.

« Καὶ πρὸς αὐτῷ τ' ἐγένοντο καὶ εἶδον τὴν ὄψιν τὴν
« τῶν παιδικῶν ἀστράπτουσαν. Ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου, ἡ
« μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἠνέχθη, καὶ πάλιν
« εἶδεν αὐτὴν μετὰ σωφροσύνης ἐν ἁγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν·
« ἰδοῦσα δέ, ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσεν ὑπτία· καὶ
« ἅμα ἠναγκάσθη εἰς τοὐπίσω ἑλκύσαι τὰς ἡνίας οὕτω c
« σφόδρα ὥστ' ἐπὶ τὰ ἰσχία ἄμφω καθίσαι τὼ ἵππω, τὸν
« μὲν ἑκόντα διὰ τὸ μὴ ἀντιτείνειν, τὸν δὲ ὑβριστὴν
« μάλ' ἄκοντα. Ἀπελθόντε δὲ ἀπωτέρω, ὁ μέν, ὑπ'

e 3 ὕφαιμος : καὶ ὑφ. Ast || 4 περὶ ὦτα λάσιος, κωφός (et Plut. Hermi.) : π. ὦ. λασιόκωφος B Synes. Photi. λασιόκωφος (secl. π. ὦ.) Winckelm. λάσιος (secl. π. ὦ. et κωφ.) Badham || 6 αἰσθήσει (et cf. Hermi. 197[3]): addub. Heindorf αἴθει G. Hermann ἱμέρῳ Herwerden || 7 κέντρων : πτερῶν auct. Herwerden (cf. 255 d 1) Vollgr. || **254 a** 1 ἀεί : αἰ. codd. || 5 ἡνιόχῳ : τῷ ἡ. auct. Herw. Vollgr. || 8 τὼ : τῷ B || **b** 1 τελευτῶντε : -τες B || 8 ἐν ἁγνῷ βάθρῳ (et Hermi.) : ἐν βάθροις ἁγίοις Plut. *Ad princ. inerud.* 5 781 f ἐν ἁγνοῖς βάθροις Iamblich. ap. Stob. || **c** 1 ἑλκύσαι (et Hermi.) : ἐκλῦσαι W || οὕτω : -τως W || 2 τὼ ἵππω T[2] (em.) : τῷ -πῳ T || 3 διὰ... 3 ἀντιτείνειν : del. Hirschig Vollgr. || 4 μάλ' : -λα TW || ἀπωτέρω : ἀπο. W.

« la honte et l'effroi, mouille de sueur l'âme tout entière ; « mais l'autre, une fois passée la souffrance que lui ont fait « endurer et le mors et sa chute, n'a pas encore repris « haleine que déjà sa colère se répand en invectives et qu'il « abreuve de ses reproches le cocher ainsi que son compagnon « d'attelage : par lâcheté, par pusillanimité, ils ont déserté « le rang et trahi leur engagement ! Et, comme de nouveau,
d « malgré leurs refus, il les met en demeure de revenir à la « charge, c'est à grand peine qu'ils obtiennent de lui qu'on « remette à une autre fois. Puis, quand arrive l'époque « convenue, comme ils font tous deux mine d'en avoir perdu « souvenance, il les en fait de force se ressouvenir, il hennit, « il tire : une fois de plus il les a contraints d'approcher du « bien-aimé, pour lui tenir les mêmes propos ! Enfin, main- « tenant que les voilà à proximité, il se penche en avant sur « lui, il déploie sa queue, il mâchonne le mors, il tire sans « vergogne. Le cocher cependant a ressenti, plus vivement
e « encore, le même sentiment ; comme s'il avait devant lui la « barrière[1], il se renverse ; avec plus de violence encore, il « ramène le mors en arrière et, l'arrachant des dents du « cheval révolté, il ensanglante la bouche injurieuse et les « mâchoires de celui-ci ; forçant à toucher terre ses jambes « et sa croupe, *il le livre aux douleurs*[2] *!* Or, quand elle a été « plusieurs fois traitée de la même façon, la mauvaise bête « enfin renonce à la démesure ; elle suit désormais, l'échine « basse, la décision réfléchie du cocher et, lorsqu'elle aper- « çoit le bel objet, elle se meurt d'effroi. Ce qui en résulte « finalement, c'est qu'alors l'âme de l'amoureux est désor- « mais pleine de réserve autant que de crainte, quand elle « se fait suivante du bien-aimé.

Comment il se partage : explication physique.

255 « Voilà donc que, par là même, à ce « dernier est vouée une dévotion sans « bornes, comme à un égal des dieux : « l'amant ne joue pas la comédie[3] ; c'est « là au contraire sa disposition véri- « table ; et lui, de son côté, il a une amitié naturelle pour

bien-aimé est l'idole qui éveille dans le souvenir la réalité resplendissante, jadis entrevue, de la Beauté (250 bc ; cf. p. 44, n. 1).

1. La corde barre la piste ; le cheval se cabre, impatient.
2. Formule assez fréquente, d'origine homérique (*Od.* XVII, 567).
3. Comme celui de Lysias, qui feignait n'être pas amoureux.

« αἰσχύνης τε καὶ θάμβους, ἱδρῶτι πᾶσαν ἔβρεξε τὴν
« ψυχήν· ὁ δέ, λήξας τῆς ὀδύνης ἣν ὑπὸ τοῦ χαλινοῦ τε
« ἔσχε καὶ τοῦ πτώματος, μόγις ἐξαναπνεύσας ἐλοιδό-
« ρησεν ὀργῇ, πολλὰ κακίζων τόν τε ἡνίοχον καὶ τὸν
« ὁμόζυγα, ὡς δειλίᾳ τε καὶ ἀνανδρίᾳ λιπόντε τὴν τάξιν
« καὶ ὁμολογίαν. Καὶ πάλιν οὐκ ἐθέλοντας προσιέναι d
« ἀναγκάζων, μόγις συνεχώρησε δεομένων εἰς αὖθις
« ὑπερβαλέσθαι. Ἐλθόντος δὲ τοῦ συντεθέντος χρόνου
« ἀμνημονεῖν προσποιουμένω ἀναμιμνήσκων, βιαζόμενος,
« χρεμετίζων, ἕλκων ἠνάγκασεν αὖ προσελθεῖν τοῖς παι-
« δικοῖς ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς λόγους. Καὶ ἐπειδὴ ἐγγὺς ἦσαν,
« ἐγκύψας καὶ ἐκτείνας τὴν κέρκον, ἐνδακὼν τὸν χαλινόν,
« μετ' ἀναιδείας ἕλκει. Ὁ δ' ἡνίοχος, ἔτι μᾶλλον ταὐτὸν
« πάθος παθών, ὥσπερ ἀπὸ ὕσπληγος ἀναπεσών, ἔτι e
« μᾶλλον τοῦ ὑβριστοῦ ἵππου ἐκ τῶν ὀδόντων βίᾳ ὀπίσω
« σπάσας τὸν χαλινόν, τήν τε κακηγόρον γλῶτταν καὶ τὰς
« γνάθους καθῄμαξεν, καί, τὰ σκέλη τε καὶ τὰ ἰσχία πρὸς
« τὴν γῆν ἐρείσας, ὀδύναις ἔδωκεν. Ὅταν δέ, ταὐτὸν
« πολλάκις πάσχων, ὁ πονηρὸς τῆς ὕβρεως λήξῃ, ταπει-
« νωθεὶς ἕπεται ἤδη τῇ τοῦ ἡνιόχου προνοίᾳ καί, ὅταν
« ἴδῃ τὸν καλόν, φόβῳ διόλλυται. Ὥστε ξυμβαίνει τότ' ἤδη
« τὴν τοῦ ἐραστοῦ ψυχὴν τοῖς παιδικοῖς, αἰδουμένην τε
« καὶ δεδιυῖαν, ἕπεσθαι.

« Ἅτε οὖν πᾶσαν θεραπείαν ὡς ἰσόθεος θεραπευόμενος, 255
« οὐχ ὑποσχηματιζομένου τοῦ ἐρῶντος ἀλλ' ἀληθῶς τοῦτο

c 6 ἣν : ἦν B || 7 ἔσχε : -εν BT || 9 τε : om. Hermi. || λιπόντε (et Hermi.) : -τα BW² (α s. u.) || τάξιν καὶ : τ. τε καὶ Badham Vollgr. || **d** 1 ἐθέλοντας (et Hermi.¹) : -οντε Hirschig || 2 συνεχώρησε : -σεν T || δεομένων : -νοιν Heindorf Schanz del. Vollgr. || 3 χρόνου Heindorf : χ. οὗ codd. || 6 ἐπειδὴ : ἐπεὶ δὲ B || ἦσαν : εἰσὶν Buttmann Vollgr. || 7 ἐκτείνας : ἐντ. B || 8 ἕλκει : εἷλκεν Böckh || **e** 4 καθῄμαξεν : -ξε W || τε : om. W || 8 φόβῳ (et Hermi.) : -ον B || ξυμβαίνει : συμβ. Burnet || τότ' : πότ' TW || 10 δεδιυῖαν Bekker : δεδυ. B (κυῖ s. u. B²) δεδοικυ. TW || **255 a** 2 ὑποσχηματιζομένου B² (σχηματιζο i. m.) (et Hermi.¹) : ὑποσχημένου B ὑπὸ σχηματ. exc. Vollgr. omnes || ἀλλ' : -ὰ TW.

« ce dévotieux servant[1] ! Supposons que d'aventure, et même
« antérieurement, il ait été circonvenu par des camarades
« ou par d'autres personnes, lui disant qu'il est vilain d'ap-
« procher quelqu'un qui vous aime[2], et que, pour ce motif,
« il repousse l'amoureux. Une fois pourtant que le temps a
« marché, l'âge aussi bien que la force des choses l'ont amené
b « à l'admettre dans sa société : c'est, sans nul doute, qu'un
« méchant n'est pas prédestiné à avoir de l'amitié pour un
« méchant, et pas davantage un brave homme, à être sans
« amitié à l'égard d'un brave homme[3]. Or, après qu'il l'a
« admis, qu'il a accueilli et son entretien et sa société, c'est
« de près que se manifeste la bienveillance de l'amoureux, et
« cela met l'aimé hors de lui-même : il se rend compte que,
« même réunis, tous les autres, amis ou parents, le lot d'ami-
« tié qu'ils peuvent lui procurer n'est rien au prix de celui
« que procure l'ami possédé d'un dieu ! Puis, quand il a per-
« sévéré dans cette conduite et qu'il approche cet ami, en y
« ajoutant les contacts des gymnases[4] et autres lieux de réu-
c « nion, à ce moment le flot du courant dont j'ai parlé, et
« auquel le nom de *vague de désir* fut donné par Zeus alors qu'il
« aimait Ganymède[5], commence à se porter en abondance vers
« l'amoureux. Mais, tandis qu'il y en a une part qui se perd
« en lui, l'autre, une fois qu'il a été rempli jusqu'au bord,
« s'écoule à l'extérieur. Pareil au souffle, ou bien au son que
« des surfaces lisses et résistantes font rebondir et renvoient
« en sens inverse à son point de départ, ainsi le courant, qui
« est venu de la beauté, chemine en sens inverse par la voie
« des yeux vers le bel objet. Quand, par le chemin qui natu-
« rellement le mène à l'âme, il y est parvenu et qu'il l'a
« entièrement emplie, les passages de la plume en reçoivent

1. Dans la doctrine de Pausanias (*Banquet,* 184 b-e), celui dont la fonction est de *servir,* c'est au contraire l'aimé.

2. C'est ce que disaient les deux premiers discours (232 b, 234 b, 240 c) et aussi Pausanias (*Banquet,* 183 cd).

3. Mais non pas en vertu du principe que le semblable aime son semblable, car alors le méchant aimerait le méchant ; voir la discussion du *Lysis* 213 e-215 c (cf. aussi *Banquet,* p. 40, n. 1).

4. Par ce moyen, dans le *Banquet* 217 c, Alcibiade espère amener Socrate à se déclarer ; comparer en outre 256 a avec *Banq.* 219 b-d.

5. Platon cette fois s'amuse à appuyer sur l'autorité du Maître des dieux son interprétation de *himéros* (cf. 251 c fin) ; voir *Lois* I 636 cd.

« πεπονθότος, καὶ αὐτὸς ὢν φύσει φίλος τῷ θεραπεύοντι,
« ἐὰν ἄρα καὶ ἐν τῷ πρόσθεν ὑπὸ ξυμφοιτητῶν ἤ τινων
« ἄλλων διαβεβλημένος ᾖ, λεγόντων ὡς αἰσχρὸν ἐρῶντι
« πλησιάζειν, καὶ διὰ τοῦτο ἀπωθῇ τὸν ἐρῶντα, προϊόντος
« δὲ ἤδη τοῦ χρόνου ἥ τε ἡλικία καὶ τὸ χρεὼν ἤγαγεν εἰς
« τὸ προσέσθαι αὐτὸν εἰς ὁμιλίαν· οὐ γὰρ δήποτε εἵμαρται b
« κακὸν κακῷ φίλον, οὐδ᾽ ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῷ εἶναι.
« Προσεμένου δὲ καὶ λόγον καὶ ὁμιλίαν δεξαμένου, ἐγγύθεν
« ἡ εὔνοια γιγνομένη τοῦ ἐρῶντος ἐκπλήττει τὸν ἐρώμενον,
« διαισθανόμενον ὅτι οὐδ᾽ οἱ ξύμπαντες ἄλλοι, φίλοι τε καὶ
« οἰκεῖοι, μοῖραν φιλίας οὐδεμίαν παρέχονται πρὸς τὸν
« ἔνθεον φίλον. Ὅταν δὲ χρονίζῃ τοῦτο δρῶν καὶ πλησιάζῃ
« μετὰ τοῦ ἅπτεσθαι ἔν τε γυμνασίοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις
« ὁμιλίαις, τότ᾽ ἤδη ἡ τοῦ ῥεύματος ἐκείνου πηγή, ὃν c
« ἵμερον Ζεὺς, Γανυμήδους ἐρῶν, ὠνόμασεν, πολλὴ φερο-
« μένη πρὸς τὸν ἐραστήν, ἡ μὲν εἰς αὐτὸν ἔδυ, ἡ δ᾽ ἀπο-
« μεστουμένου ἔξω ἀπορρεῖ· καί, οἷον πνεῦμα ἤ τις ἠχὼ
« ἀπὸ λείων τε καὶ στερεῶν ἁλλομένη πάλιν ὅθεν ὡρμήθη
« φέρεται, οὕτω τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦμα πάλιν εἰς τὸν
« καλὸν διὰ τῶν ὀμμάτων ἰόν· ᾗ πέφυκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν
« ἰέναι, ἀφικόμενον καὶ ἀναπληρῶσαν, τὰς διόδους τῶν

a 3 φίλος : φ. εἰς ταὐτὸν ἄγει τὴν φιλίαν (καὶ τὸν ἔρωτα Hermi.) uulg. secl. Thomps. del. ceteri || 4 ξυμφοιτητῶν : συμφ. Burnet || 6 καὶ W² (interpos. fors. pr. manu) : om. W || ἀπωθῇ : -θεῖ codd. || ἐρῶντα : ἔρωτα BW || 7 δὲ ἤδη : δὲ Hermi.[1] γ' ἤδη Stephan. Vollgr. || **b** 1 προσέσθαι em. Coislin. 155 : προέσθαι BT πορεύεσθαι W || 2 pr. φίλον : ex -ων fecit W φ. εἶναι Clem. || φίλον ἀγαθῷ εἶναι : ἀγ. μὴ φίλον Clem. || 3 προσεμένου B² (signa eras.) : πρὸς ἐμ. B || καὶ alt. : τε καὶ TW || 5 ξύμπαντες : σύμπ. Burnet || 8 τοῦ Euseb. : τοῦτο codd. || **c** 1 τότ' ἤδη (et Hermi.) : τότε δὴ Euseb. || 2 ὠνόμασεν : -σε B Euseb. || 4 ἀπορρεῖ (et Euseb.) : ἀπορεῖ B ἀπερρύη Badham || 5 λείων (et Euseb. Hermi.) : σκληρῶν Herwerden || ἁλλομένη W² (ʽ add.) (et Euseb.) : αλλ. T ἀλλ. BW || 7 ἰόν (et Euseb.) : auct. Hartman del. Vollgr. || ᾗ (et Euseb.) : η B || 8 ἀναπληρῶσαν Heindorf : ἀναπτερ. codd. Euseb. et, exc. Vollgr., omnes, non vertit Ficin. ἀναστομ. ci. Schneider ἀναπετάσ. ci. Suckow.

d « de la vitalité ; le branle a été donné à la poussée du plu-
« mage : à son tour, l'âme de l'aimé est maintenant pleine
« d'amour !

« Ainsi le voilà qui aime ; mais quoi ? il en est bien en
« peine : il ne sait même pas ce qu'il éprouve, il n'est pas
« davantage à même d'en rendre raison. C'est bien plutôt
« comme s'il avait d'un autre attrapé une ophtalmie : il n'est
« pas à même de rien alléguer qui l'explique ; il ne se rend
« pas compte que dans son amant, ainsi qu'en un miroir,
« c'est lui-même qu'il voit : quand celui-ci est présent, iden-
« tiquement à ce qui a lieu pour ce dernier, sa souffrance
« prend fin, et, lorsqu'il est absent, c'est encore identique-
« ment qu'il regrette et qu'il est regretté, ayant ainsi un
e « contre-amour qui est une image réfléchie d'amour [1].
« Mais le nom qu'il y donne, et à son avis c'est bien cela,
« ce n'est point *amour*, mais *amitié* ; son ambition, analogue
« à celle de l'autre quoiqu'avec moins de vigueur, est de
« voir, de toucher, de donner des baisers, de s'étendre
« contre. Dès lors, il y a bien des chances pour que, dans
« ces conditions, la chose ne tarde pas à se faire ! Tandis
« donc qu'ils partagent la même couche, celui des chevaux
« de l'amoureux qui est indiscipliné a des choses à dire au
« cocher : comme un juste retour de toutes ses peines, il
« demande à goûter de légères jouissances ! Quant à celui de
256 « l'aimé, il n'est pas à même de rien dire ; mais, gonflé de
« désir et bien en peine de savoir de quoi, il jette ses bras
« autour de l'amoureux, il lui donne des baisers dans l'idée
« qu'il témoigne ainsi son affection à quelqu'un qui lui veut
« grand bien ; et, toutes les fois qu'ils sont étendus côte à
« côte, il en est au point de ne pas se refuser peut-être, pour
« sa part, à accorder ses faveurs, au cas où l'amant deman-
« derait à les obtenir. Mais, d'un autre côté, le compagnon de
« joug se joint au cocher pour opposer à cette concession une
« résistance qu'inspirent la réserve et la réflexion.

« Supposons pour l'instant que ce soit, en conséquence, à
« une vie d'ordre et à l'amour de la sagesse que conduit le
« triomphe de ce qu'il y a de meilleur dans l'esprit : bien-

1. La contagion de l'ophtalmie passait pour mystérieuse, puisqu'il suffisait d'un simple regard. De même le malaise que ressent l'aimé :

« πτερῶν ἄρδει τε καὶ ὥρμησε πτεροφυεῖν, καὶ τὴν τοῦ d
« ἐρωμένου αὖ ψυχὴν ἔρωτος ἐνέπλησεν.

« Ἐρᾷ μὲν οὖν, ὅτου δὲ ἀπορεῖ· καὶ οὔθ' ὅ τι πέπονθεν
« οἶδεν οὐδ' ἔχει φράσαι, ἀλλ', οἷον ἀπ' ἄλλου ὀφθαλμίας
« ἀπολελαυκὼς πρόφασιν εἰπεῖν οὐκ ἔχει, ὥσπερ δ' ἐν
« κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθεν· καί, ὅταν
« μὲν ἐκεῖνος παρῇ, λήγει κατὰ ταὐτὰ ἐκείνῳ τῆς ὀδύνης,
« ὅταν δὲ ἀπῇ, κατὰ ταὐτὰ αὖ ποθεῖ καὶ ποθεῖται, εἴδωλον
« ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων. Καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ οἴεται οὐκ e
« ἔρωτα, ἀλλὰ φιλίαν εἶναι· ἐπιθυμεῖ δέ, ἐκείνῳ παρα-
« πλησίως μὲν ἀσθενεστέρως δέ, ὁρᾶν, ἅπτεσθαι, φιλεῖν,
« συγκατακεῖσθαι. Καὶ δή, οἷον εἰκός, ποιεῖ τὸ μετὰ τοῦτο
« ταχὺ ταῦτα. Ἐν οὖν τῇ συγκοιμήσει, τοῦ μὲν ἐραστοῦ ὁ
« ἀκόλαστος ἵππος ἔχει ὅ τι λέγῃ πρὸς τὸν ἡνίοχον, καὶ
« ἀξιοῖ ἀντὶ πολλῶν πόνων σμικρὰ ἀπολαῦσαι. Ὁ δὲ τῶν
« παιδικῶν ἔχει μὲν οὐδὲν εἰπεῖν· σπαργῶν δὲ καὶ ἀπορῶν, 256
« περιβάλλει τὸν ἐραστὴν καὶ φιλεῖ ὡς σφόδρ' εὔνουν
« ἀσπαζόμενος· ὅταν τε συγκατακέωνται, οἷός ἐστι μὴ ἂν
« ἀπαρνηθῆναι, τὸ αὑτοῦ μέρος, χαρίσασθαι τῷ ἐρῶντι εἰ
« δεηθείη τυχεῖν. Ὁ δὲ ὁμόζυξ αὖ μετὰ τοῦ ἡνιόχου πρὸς
« ταῦτα μετ' αἰδοῦς καὶ λόγου ἀντιτείνει.

« Ἐὰν μὲν δὴ οὖν εἰς τεταγμένην τε δίαιταν καὶ φιλο-
« σοφίαν νικήσῃ τὰ βελτίω τῆς διανοίας ἀγαγόντα, μακά-

d 1 ὥρμησε (et Euseb.) : -σεν T || πτεροφυεῖν : εῖν ex em. W || καὶ Euseb. : τε καὶ codd. Schanz Burnet Vollgr. || 3 οὔθ' : οὐχ Euseb.[n] οὐδ' Buttman Schanz Vollgr. || 4 ὀφθαλμίας : τῇ -ίᾳ Hermi.[n] -ίαν Ast || 5 δ' : δὲ Hermi. || 6 ἐν : auct. Cobet secl. Thomps. del. Vollgr. || 7 et 8 ταὐτὰ : ταυτὰ W ταῦτα B || **e** 1 ἀντέρωτα : ἀντἕρ. sic BW || 5 ταῦτα (et Euseb.) : τὰ αὐτὰ Hermi.[l] || 6 λέγῃ Bekker : λέγει codd. Euseb. -οι Euseb.[n] λέξει auct. Herwerden Vollgr. || **256 a** 1 ἀπορῶν : ἐπιθυμῶν Hermi. ὀργῶν ci. Naber || 2 σφόδρ' : -α Euseb. || 3 οἷός : οἷός τε Euseb. || ἂν : om. B Euseb. Vollgr. || 4 ἀπαρνηθῆναι : ἀπανν. W || αὑτοῦ (et Euseb.) : αὐ. BW || 5 τυχεῖν : τυγχάνειν Euseb. || 6 λόγου em. Coislin. 155 : λόγους codd. || 7 ἐὰν (et Euseb. Hermi.[l]) : ἂ B || τε : om. Euseb. || 8 νικήσῃ (et Euseb.) : -σει B || ἀγαγόντα : om. Euseb.

b « heureuse et pleine d'harmonie est l'existence qu'ils passent « ici-bas, puisqu'ils ont la maîtrise d'eux-mêmes et le souci « de la mesure ; puisqu'ils ont réduit à l'esclavage ce qui « faisait naître le vice de l'âme et donné au contraire la « liberté à ce qui y produisait la vertu. Quand donc, parve- « nus au terme de la vie, les voilà portés par leurs ailes et « délestés, alors, *des trois manches* de cette joute qui est « véritablement olympique, c'est la première qu'ils ont « gagnée[1], et il n'est pas de plus grand bien que puissent « procurer à un homme, ni l'humaine sagesse, ni le divin « délire! Supposons maintenant, au contraire, qu'ils aient « pratiqué une vie plutôt grossière et qu'en même temps à
c « l'amour de la sagesse ils aient substitué celui de l'honneur : « sans doute pourra-t-il arriver que, dans l'ivresse ou quel- « que autre moment d'abandon, les deux bêtes qui, dans « leurs deux attelages, sont indisciplinées, trouvant les âmes « sans être sur leurs gardes, s'unissant pour les mener au « même but, choisissent le parti qui, aux yeux de la foule, « représente la félicité et qu'elles en viennent à l'affaire ! « L'affaire faite, c'est un parti que par la suite on prend « encore, mais rarement, attendu que c'est un acte qui ne « suppose pas une décision de l'esprit tout entier. Amis, « oui certes, ces deux-là le sont aussi, moins toutefois que « les précédents : c'est l'un pour l'autre qu'ils vivent, aussi
d « bien au beau temps de leur amour qu'après en être sortis, « convaincus d'avoir mutuellement donné et reçu les plus « hautes garanties, celles dont il est, à leurs yeux, impie de « se délier pour en venir un jour à être ennemis ! Au terme « pourtant de leur vie, c'est sans ailes, mais non sans avoir « fait effort pour être ailés, qu'ils s'en vont de leur corps. « Aussi n'est-il pas de mince valeur, le prix qui récompense « leur amoureux délire : ce n'est plus en effet vers les ténè-

la cause en est ce contre-amour, *antéros*, qui, sans qu'il s'en doute, est sa propre émotion réfléchie par son amant, miroir où il se voit lui-même. Ainsi, ils ne font qu'un. Ceci semble donc être la reprise, sur une autre base, de ce que dit l'Aristophane du *Banquet* (192 b-e). Pour les poètes et les artistes, l'*Antéros* symbolisait à la fois la réciprocité et l'émulation dans la tendresse.

1. Ceci se rapporte à 248 e sq. A Olympie, pour la victoire complète, il fallait trois succès de suite; cf. Eschyle, *Eumén.* 589.

« ριον μὲν καὶ ὁμονοητικὸν τὸν ἐνθάδε βίον διάγουσιν, b
« ἐγκρατεῖς αὑτῶν καὶ κόσμιοι ὄντες, δουλωσάμενοι μὲν ᾧ
« κακία ψυχῆς ἐνεγίγνετο, ἐλευθερώσαντες δὲ ᾧ ἀρετή.
« Τελευτήσαντες δὲ δή, ὑπόπτεροι καὶ ἐλαφροὶ γεγονότες
« τῶν τριῶν παλαισμάτων τῶν ὡς ἀληθῶς Ὀλυμ-
« πιακῶν, ἓν νενικήκασιν οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτε σωφρο-
« σύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ πορίσαι
« ἀνθρώπῳ. Ἐὰν δὲ δὴ διαίτῃ φορτικωτέρᾳ τε καὶ ἀφιλο-
« σόφῳ φιλοτίμῳ δὲ χρήσωνται, τάχ' ἄν που, ἐν μέθαις ἤ c
« τινι ἄλλῃ ἀμελείᾳ, τὼ ἀκολάστω αὐτοῖν ὑποζυγίω, λαβόντε
« τὰς ψυχὰς ἀφρούρους, συναγαγόντε εἰς ταὐτόν, τὴν ὑπὸ
« τῶν πολλῶν μακαριστὴν αἵρεσιν εἱλέσθην τε καὶ διεπρα-
« ξάσθην. Καὶ διαπραξαμένω, τὸ λοιπὸν ἤδη χρῶνται μὲν
« αὐτῇ, σπανίᾳ δέ, ἅτε οὐ πάσῃ δεδογμένα τῇ διανοίᾳ
« πράττοντες. Φίλω μὲν οὖν καὶ τούτω, ἧττον δὲ ἐκείνων·
« ἀλλήλοιν διά τε τοῦ ἔρωτος καὶ ἔξω γενομένω διάγουσι, d
« πίστεις τὰς μεγίστας ἡγουμένω ἀλλήλοιν δεδωκέναι τε
« καὶ δεδέχθαι, ἃς οὐ θεμιτὸν εἶναι λύσαντας εἰς ἔχθραν
« ποτὲ ἐλθεῖν. Ἐν δὲ τῇ τελευτῇ, ἄπτεροι μέν, ὡρμηκότες
« δὲ πτεροῦσθαι, ἐκβαίνουσι τοῦ σώματος. Ὥστε οὐ
« σμικρὸν ἆθλον τῆς ἐρωτικῆς μανίας φέρονται· εἰς γὰρ

256 b 1 διάγουσιν : διάξ. Euseb.[n] || 2 αὑτῶν : ἑαυ. Euseb. αὐ. codd. Hermi. || ᾧ B[2] (em.) (et Hermi.[1]) : ὡς ? B || 3 ἐνεγίγνετο (et Hermi.[1]) : ἐνεγέν. Heindorf || ᾧ : ω B || 5 Ὀλυμπιακῶν : α interpos. W || 8 δή : om. Euseb. || καὶ T[2] (interpos.) (et Euseb.) : om. T || **c** 1 φιλοτίμῳ (et Euseb.) : φιλοίνῳ Vollgr. (cf. 240 e 5, 276 d 6 *App. crit.* 146) || τάχ' ἄν (et Euseb. Hermi.[1]) : τάχά sic W || 2 τὼ ἀκολάστω (et Euseb.) : τῷ -τῳ BT || αὐτοῖν (et Euseb.) : αὐτὴν W (et cf. 265 d 1) || ὑποζυγίω (et Euseb.) : -ίῳ BT || λαβόντε : λάβωνται Euseb. || 3 συναγαγόντε : ξυν. B συναγαγόντες T Euseb.[n] || ταὐτόν : -τό Euseb. || τὴν : iter. T ante τῶν 4 || 4 εἱλέσθην Euseb. : εἵλεσθαι id.[n] εἱλέτην codd. Thomps. Vollgr. || διεπραξάσθην Euseb. : -άξαντο codd. et, exc. Burnet, omnes || 5 διαπραξαμένω (et Euseb.) : -ξάμενω TW || 6 σπανίᾳ (et Euseb.) : σπάνια uulg. || 7 φίλω μὲν : φιλῶμεν B || ἧττον : ἧττω Euseb.[n] || **d** 1 ἀλλήλοιν : ο ex ω W || γενομένω (et Hermi.) : -νων Euseb.[n] || 2 ἡγουμένω Euseb. : -νων codd. || 3 δεδέχθαι (et Euseb.) : δέχθαι B || 6 μανίας (et Euseb.) : om. Theodoret.

« bres, ni pour le voyage souterrain, qu'en vertu de la Loi « partent ceux qui déjà ont commencé le voyage qui se fait « au-dessous du ciel[1] ! Elle veut au contraire que, passant une « existence lumineuse, ils soient heureux tandis que, en « compagnie l'un de l'autre, ils font ce voyage, et qu'ensem-
e « ble, à raison de leur amour, ils soient pourvus d'ailes « quand ce sera pour eux le temps d'en être pourvus.

Conclusion.

« Voilà quelle est la grandeur, mon gars, « et l'exceptionnelle divinité des biens « que te donnera une amitié qui est celle d'un amoureux ! « Quant à la liaison dont l'initiateur est un homme qui « n'aime pas, celle-ci, trempée de sagesse mortelle, s'employant « à des règlements d'une économie mortelle, enfantant dans « l'âme amie une mesquinerie que la foule loue à l'égal d'un « mérite, vaudra à cette âme de rouler pendant neuf mil-
257 « liers d'années, autour de la terre et sous la terre, dans un « état de déraison.

« Et voilà comment toi, ô cher Amour, tu as reçu la plus « belle, la plus excellente palinodie dont nous soyons capable, « offrande et expiation à la fois ! *A tous égards, et spécialement pour le vocabulaire, l'éloquence*[2] en est d'un tour poé- « tique : c'est une nécessité dont Phèdre est responsable. « Eh bien ! en accordant à mon premier discours ton pardon, « au second, ta faveur, sois bienveillant, sois propice : cette « science de l'amour que tu m'as accordée, par colère ne me « la retire pas ! ne la rends pas infirme ! accorde-moi au « contraire d'être, plus encore qu'à présent, en crédit auprès
b « des beaux garçons ! Si, dans le passé, nous avons tenu quelque « propos trop dur à ton égard, Phèdre aussi bien que moi, « c'est Lysias, le père du sujet[3], que tu dois incriminer :

1. A cette amitié, fondée sur l'amour, le sort qu'au terme impartit la Loi (cf. 248 c), ce n'est pas la survie souterraine, réservée avec le vagabondage circumterrestre (*infra*) au faux ami des deux premiers discours : c'est une survie *infra-céleste* Sans doute, tandis que montent plus haut d'autres âmes (249 a fin), celles-ci restent-elles au pied des escarpements qui mènent au faîte du ciel (247 a sq.). A ceux au contraire dont l'amour a été philosophique, Socrate promet (b) la même béatitude que Diotime à celui qui a gravi tous les échelons de l'initiation amoureuse (*Banquet* 211 a-212 a).

2. Socrate répète ce qu'a dit Phèdre (234 c) du discours de Lysias.

3. De lui sont nés en effet les trois discours (cf. p. 27, n. 2).

« σκότον καὶ τὴν ὑπὸ γῆς πορείαν οὐ νόμος ἐστὶν ἔτι
« ἐλθεῖν τοῖς κατηργμένοις ἤδη τῆς ὑπουρανίου πορείας,
« ἀλλά, φανὸν βίον διάγοντας, εὐδαιμονεῖν μετ' ἀλλήλων
« πορευομένους, καὶ ὁμοπτέρους ἔρωτος χάριν, ὅταν e
« γένωνται, γενέσθαι.

« Ταῦτα τοσαῦτα, ὦ παῖ, καὶ θεῖα οὕτω σοι δωρήσεται
« ἡ παρ' ἐραστοῦ φιλία· ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ ἐρῶντος
« οἰκειότης, σωφροσύνῃ θνητῇ κεκραμένη, θνητά τε καὶ
« φειδωλὰ οἰκονομοῦσα, ἀνελευθερίαν ὑπὸ πλήθους ἐπαι-
« νουμένην ὡς ἀρετὴν τῇ φίλῃ ψυχῇ ἐντεκοῦσα, ἐννέα
« χιλιάδας ἐτῶν περὶ γῆν κυλινδουμένην αὐτὴν καὶ ὑπὸ 257
« γῆς ἄνουν παρέξει.

« Αὕτη σοι, ὦ φίλε Ἔρως, εἰς ἡμετέραν δύναμιν ὅτι
« καλλίστη καὶ ἀρίστη δέδοταί τε καὶ ἐκτέτισται παλι-
« νῳδία, τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἠναγκασμένη
« ποιητικοῖς τισιν διὰ Φαῖδρον εἰρῆσθαι, ἀλλά, τῶν προ-
« τέρων τε συγγνώμην καὶ τῶνδε χάριν ἔχων, εὐμενὴς καὶ
« ἵλεως, τὴν ἐρωτικήν μοι τέχνην ἣν ἔδωκας μήτε ἀφέλῃ
« μήτε πηρώσῃς δι' ὀργήν· δίδου δ' ἔτι μᾶλλον ἢ νῦν παρὰ
« τοῖς καλοῖς τίμιον εἶναι. Ἐν τῷ πρόσθεν δ' εἴ τι λόγῳ b
« σοι ἀπηνὲς εἴπομεν Φαῖδρός τε καὶ ἐγώ, Λυσίαν, τὸν τοῦ

d 8 ὑπουρανίου (et Euseb. Theodoret.) : ἐπουρ. Ven. 184 Theodoret.[n] οὐρανίαν (sc. πορείαν) Hermi. ὑπερουρ. Buttmann || 9 διάγοντας (et Theodoret.) : διαγάγ. Euseb. || **e** 1 ὅταν ... γενέσθαι : om. Euseb. Theodoret. || 2 γένωνται : γίγν. auct. Richards Vollgr. || 3 ταῦτα τοσαῦτα : haec uerba distinx. TW || θεῖα οὕτω σοι : οὕ. θεία σ. (sc. φιλία) TW Euseb. οὕ. σ. θεία Theodoret. || 5 σωφροσύνῃ θνητῇ (ι mut. om. W) : -σύνη -τὴ B || κεκραμένη : aliquid eras. post α T || 7 χιλιάδας : -δες B || **257 a** 1 γῆν recc. : τὴν codd. || κυλινδουμένην : καλ. auct. Herwerden Vollgr. || γῆς : της B || ἄνουν παρέξει : addub. Badham || 3 αὕτη (et Hermi.[1]) : αυτη B || 4 δέδοταί : δέδοκ. B δέδειχ. Winckelm. || ἐκτέτισται : ἐκτέτει. Burnet Vollgr. || 5 ἠναγκασμένη (et Hermi.[1]) : ci. ἠγλαισ. Herwerden κεκασ. Naber || 6 τισιν : -σι TW || εἰρῆσθαι : del. Herw. Naber || 7 τε : om. Hermi.[1] || 8 τὴν ἐρωτικήν μοι : τήν μ. ἐρ. TW || ἔδωκας : δέδ. TW || μήτε : μήτ' W || 9 πηρώσῃς : παρ. W || δ' ἔτι Hermi.[1] : δέ τι B Hermi.[n] τ' ἔτι TW Hermi.[n] Burnet || **b** 1 ἐν : om. B Hermi.[1] et, exc. Burnet, omnes || 2 ἀπηνὲς : ἀπηχὲς Hermi. Burnet || Λυσίαν (et Hermi.) : damn. Naber.

« guéris-le de parler comme il fait ; tourne-le plutôt, ainsi « que l'a été déjà son frère Polémarque, vers la philosophie[1], « afin que son amoureux, ici présent, ne soit plus comme « aujourd'hui entre deux selles ! mais que sans partage, avec « l'amour pour objet, il emploie son existence à des dis- « cours qu'inspire la philosophie ! »

Intermède.

PHÈDRE. — A ta prière, Socrate, je joins la mienne pour que cela se réalise, s'il
c est vrai que ce soit un avantage pour nous ! Quant à ton discours, il y a beau temps que je me sens à son égard plein d'admiration, tellement tu as dépassé le premier dans la beauté de l'exécution. Aussi ai-je peur que Lysias ne m'apparaisse bien terre-à-terre, — au cas d'aventure où il consentirait, avec un autre discours, à faire assaut contre le tien : sais-tu bien, merveilleux ami, que tout à l'heure c'est justement là ce que lui reprochait un de nos hommes politiques,

La « logographie ».

l'invective à la bouche ? Tout au long de son invective, il le traitait de fabricant de discours, de *logographe*[2] ! Il est donc bien possible que, dans notre cas, par respect humain il s'abstienne d'écrire.

SOCRATE. — La drôle d'idée que voilà, jeune homme ! Tu
d te trompes du tout au tout sur le compte de ton ami, en le prenant ainsi pour quelqu'un qui se laisse intimider. Mais sans doute penses-tu également que l'auteur de l'invective mettait un blâme à son égard dans les propos qu'il tenait ?

PHÈDRE. — C'était de toute évidence, Socrate ! Et, même toi, tu n'es pas sans savoir, je pense, que ceux qui dans les Cités ont le plus de pouvoir et dont la respectabilité est le mieux assise, rougissent d'écrire des discours tout comme de laisser après eux des écrits de leur main, par crainte des jugements de l'avenir et de peur d'être appelés *Sophistes*.

SOCRATE. — *Détour délicieux*, tu ne t'en aperçois pas[3],

1. Voir p. 1, n. 1. Est-ce à dire que Polémarque fût un disciple de Socrate ? Ou ceci vise-t-il son rôle au livre I de la *République* ? Membre du parti démocrate, il périt victime des Trente tyrans.

2. Au sens usuel, le *logographe* faisait métier, sorte d'avocat dans la coulisse, d'écrire des discours que les plaideurs récitaient devant le tribunal. La suite montre que Platon désigne par là, en un sens plus large, quiconque écrit un discours.

3. Le texte des mss. signifierait : *tu ne t'aperçois pas que cette*

« λόγου πατέρα αἰτιώμενος, παῦε τῶν τοιούτων λόγων, « ἐπὶ φιλοσοφίαν δέ, ὥσπερ ἀδελφὸς αὐτοῦ Πολέμαρχος « τέτραπται, τρέψον, ἵνα καὶ ὁ ἐραστὴς ὅδε αὐτοῦ μηκέτι « ἐπαμφοτερίζῃ καθάπερ νῦν, ἀλλ' ἁπλῶς πρὸς ἔρωτα « μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται. »

ΦΑΙ. Συνεύχομαί σοι, ὦ Σώκρατες, εἴπερ ἄμεινον ταῦθ'
ἡμῖν εἶναι, ταῦτα γίγνεσθαι. Τὸν λόγον δέ σου πάλαι θαυμά- c
σας ἔχω, ὅσῳ καλλίω τοῦ προτέρου ἀπειργάσω· ὥστε ὀκνῶ
μή μοι ὁ Λυσίας ταπεινὸς φανῇ, — ἐὰν ἄρα καὶ ἐθελήσῃ
πρὸς αὐτὸν ἄλλον ἀντιπαρατεῖναι· καὶ γάρ τις αὐτόν,
ὦ θαυμάσιε, ἔναγχος τῶν πολιτικῶν τοῦτ' αὐτὸ λοιδορῶν
ὠνείδιζε καί, διὰ πάσης τῆς λοιδορίας, ἐκάλει λογογράφον·
τάχ' οὖν ἄν, ὑπὸ φιλοτιμίας, ἐπίσχοι ἡμῖν ἂν τοῦ γράφειν.

ΣΩ. Γελοῖόν γε, ὦ νεανία, τὸ δόγμα λέγεις. Καὶ τοῦ
ἑταίρου συχνὸν διαμαρτάνεις εἰ αὐτὸν οὕτως ἡγεῖ τινα d
ψοφοδεᾶ· ἴσως δὲ καὶ τὸν λοιδορούμενον αὐτῷ οἴει ὀνειδί-
ζοντα λέγειν ἃ ἔλεγεν.

ΦΑΙ. Ἐφαίνετο γάρ, ὦ Σώκρατες. Καὶ σύνοισθά που καὶ αὐτὸς ὅτι οἱ μέγιστον δυνάμενοί τε καὶ σεμνότατοι ἐν ταῖς πόλεσιν αἰσχύνονται λόγους τε γράφειν καὶ καταλείπειν συγγράμματα ἑαυτῶν, δόξαν φοβούμενοι τοῦ ἔπειτα χρόνου μὴ σοφισταὶ καλῶνται.

ΣΩ. Γλυκὺς ἀγκών, ὦ Φαῖδρε, λέληθέ σε· καί, πρὸς

b 4 ἀδελφὸς Bekker : ἀδ. codd. ὁ ἀδ. ut uid. Ven. 184 || Πολέμαρχος (et Hermi.) : damn. Naber || 5 τέτραπται : γέγραπταί τε τέτρ. B || **c** 2 ἀπειργάσω (et Aristid.) : ἀπηργ. Burnet Vollgr. || 3 καὶ : om. Aristid. || ἐθελήσῃ : θελήσῃ id. || 4 αὐτὸν (et Aristid.) : -τῶν uulg. -τῷ Heindorf om. Vollgr. (typ. menda?) || 7 τάχ' : -α codd. || 8 γε : γ' TW || **d** 1 οὕτως ἡγεῖ τινα : οὕ. τ. ἡγ. TW || ἡγεῖ : -ῃ W || 2 ὀνειδίζοντα Postgate : νομίζ. TW Hermi.[1] Thomps. Schanz ὀνειδ. νομ. B ὀνειδίζειν νομ. Richards || 4 σύνοισθά : ξυν. Hermi.[1] σύ γ' οἶσθα Heindorf Vollgr. || 9 ἀγκών : ἀγών W (sed ἀγκ. e 1, 2) || λέληθέ : -θέν BT || σε : σε ὅτι ἀπὸ τοῦ μακροῦ ἀγκῶνος τοῦ κατὰ Νεῖλον ἐκλήθη codd. Thomps. Burnet auct. Heindorf secl. Schanz del. Vollgr. (cf. Alline *op. cit.* 272 sq.) pro μακροῦ ci. πικροῦ Schneider (et cf. Hermi. 211[6]) ἁλμυροῦ ci. Naber.

e Phèdre ! Et, en outre du détour, ce dont tu ne t'aperçois pas non plus c'est que, parmi les politiques, ceux qui se croient le plus, sont au plus haut point férus de *logographie* et avides de laisser après eux des écrits de leur main : la preuve, c'est que, chaque fois qu'ils écrivent quelque discours, ils ont pour les approbateurs[1] une telle tendresse, qu'ils font mention supplémentaire, en tête, de ceux dont, en chaque endroit, l'approbation est par eux obtenue.

PHÈDRE. — Que veux-tu dire par là ? Je ne vois pas.

258 SOCRATE. — Tu ne vois pas que, en commençant leurs écrits, ce qu'inscrivent en tête messieurs les politiques, c'est qui donne approbation ?

PHÈDRE. — Comment cela ?

SOCRATE. — « Il a plu », ce sont quasiment les termes, « au Sénat », ou bien « au Peuple », ou bien à tous les deux à la fois, « sur la proposition de Un tel »... Et voici que l'écrivain se met à parler de lui-même avec beaucoup de solennité et à chanter ses propres louanges ; après quoi, voici qu'ensuite, faisant aux approbateurs la démonstration de sa sagesse personnelle, il compose un écrit qui parfois est fort long. Est-ce qu'il n'est pas évident à tes yeux qu'une semblable composition n'est rien d'autre qu'un discours couché par écrit ?

b PHÈDRE. — Rien d'autre, à mes yeux du moins.

SOCRATE. — Or, dans le cas où l'œuvre tient la scène, l'auteur s'éloigne tout joyeux du théâtre ; si, au contraire, elle est rayée du répertoire et qu'il soit, lui, privé du droit de *logographie* et de la dignité d'écrivain, c'est un deuil pour lui aussi bien que pour ses partisans.

PHÈDRE. — Ah ! je crois bien !

SOCRATE. — Il est clair alors que, dans leur pensée, il n'y a pas de dédain pour cette pratique, mais plutôt de l'admiration.

expression vient du long détour dans la descente du Nil. En éliminant cette explication suspecte, très probablement interpolée, la suite des idées s'éclaire : le langage des politiques est, dirions-nous, « cousu de fil blanc », tu ne le vois pas et tu ne vois pas non plus... Il n'y a pas lieu de discuter l'origine de la formule.

1. C.-à-d. les gens dont le rôle est, éventuellement, d'approuver : ainsi le Sénat (*boulé*, le Conseil des Cinq Cents) qui préparait les lois et l'Assemblée du Peuple (*ecclesia*) qui les discutait. Ce que vise

τῷ ἀγκῶνι, λανθάνει σε ὅτι οἱ μέγιστον φρονοῦντες τῶν e
πολιτικῶν μάλιστα ἐρῶσι λογογραφίας τε καὶ καταλείψεως συγγραμμάτων, οἵ γε καί, ἐπειδάν τινα γράφωσι λόγον, οὕτως ἀγαπῶσι τοὺς ἐπαινέτας ὥστε προσπαραγράφουσι πρώτους οἳ ἂν ἑκασταχοῦ ἐπαινῶσιν αὐτούς.

ΦΑΙ. Πῶς λέγεις τοῦτο ; Οὐ γὰρ μανθάνω.

ΣΩ. Οὐ μανθάνεις ὅτι, ἐν ἀρχῇ ἀνδρὸς πολιτικοῦ συγ- 258
γράμματος, πρῶτος ὁ ἐπαινέτης γέγραπται ;

ΦΑΙ. Πῶς ;

ΣΩ. « Ἔδοξέ », πού φησιν, « τῇ Βουλῇ », ἢ « τῷ Δήμῳ », ἢ ἀμφοτέροις, καὶ « ὃς εἶπεν »... τὸν αὑτὸν δὴ λέγων μάλα σεμνῶς καὶ ἐγκωμιάζων ὁ συγγραφεύς, ἔπειτα λέγει δὴ μετὰ τοῦτο, ἐπιδεικνύμενος τοῖς ἐπαινέταις τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν, ἐνίοτε πάνυ μακρὸν ποιησάμενος σύγγραμμα. Ἦ σοι ἄλλο τι φαίνεται τὸ τοιοῦτον ἢ λόγος συγγεγραμμένος ;

ΦΑΙ. Οὐκ ἔμοιγε. b

ΣΩ. Οὐκοῦν, ἐὰν μὲν οὗτος ἐμμένῃ, γεγηθὼς ἀπέρχεται ἐκ τοῦ θεάτρου ὁ ποιητής· ἐὰν δὲ ἐξαλειφθῇ καὶ ἄμοιρος γένηται λογογραφίας τε καὶ τοῦ ἄξιος εἶναι συγγράφειν, πενθεῖ αὐτός τε καὶ οἱ ἑταῖροι.

ΦΑΙ. Καὶ μάλα.

ΣΩ. Δῆλόν γε ὅτι οὐχ ὡς ὑπερφρονοῦντες τοῦ ἐπιτηδεύματος, ἀλλ᾽ ὡς τεθαυμακότες.

e 3 γράφωσι : -φουσι W -ψωσιν Hermi.[1] || **258 a** 1 ἀρχῇ : damn. Madvig (uel ἀ. ἐν) secl. Schanz || ἀνδρὸς : auct. Bergk et Herwerden del. Vollgr. || συγγράμματος Bergk : -τι codd. Thomps. Schanz secl. Burnet || 4 ἔδοξέ : -ξέν T || πού : om. Hermi. addub. Heindorf αὐτό Winckelm. || φησιν : φ. αὐτῶν τὸ σύγγραμμα TW || ἢ : καὶ Hermi. || 5 καὶ ὃς εἶπεν : κ. ὃς καὶ ὃς εἶ. Winckelm. Burnet ὃς καὶ ὃς εἶ. Vollgr. || τὸν αὑτὸν δὴ : τ. ἑαυτὸν δὴ TW Hermi.[1] τ. αυ. δὴ B αὐ. ἑαυτὸν δὴ Stephan. αὐ. ἑαυ. ἀεὶ Winckelm. || 7 δὴ μετὰ τοῦτο : μ. τ. δὴ Winckelm. τὸ μ. τ. Krische Vollgr. || τοῖς ἐπαινέταις : del. Vollgr. || 8 μακρὸν : μι. W || 9 ἢ pr. : ἦ T || **b** 2 ἐμμένῃ (et Hermi.) : συμμ. ci. cum Herwerden Vollgr. || 3 ἐκ : ὡς Vollgr. || ἐξαλειφθῇ : -λιφῇ B Vollgr. διαγραφῇ Winckelm. || καὶ... 4 συγγράφειν : damn. Winckelm. || 7 ὡς : οὕτως W || 8 ἀλλ᾽ ὡς : ἀλλ᾽ ὡς τε sic W.

PHÈDRE. — Hé! absolument.

SOCRATE. — Et quoi? lorsqu'un orateur, ou bien un roi,
c s'est rendu capable, étant investi du pouvoir d'un Lycurgue, d'un Solon, d'un Darius[1], d'être dans un État un immortel *logographe,* ne juge-t-il pas qu'il est lui-même, tandis qu'il est encore en vie, un égal des dieux? et n'est-ce pas cette même opinion que se fait à son sujet la postérité, les yeux attachés sur ses écrits?

PHÈDRE. — Ah! je crois bien!

SOCRATE. — Penses-tu, en conséquence, qu'un homme de cette sorte, n'importe lequel et qui aurait contre Lysias une animosité quelconque, lui fasse précisément le reproche[2] d'être un écrivain?

PHÈDRE. — Ce n'est guère probable en tout cas d'après ce que tu dis : à ce compte, semble-t-il bien, il se reprocherait à lui-même sa propre passion!

d SOCRATE. — C'est donc une chose claire pour tout le monde : non, il n'y a rien, en soi, de vilain à écrire des discours!

PHÈDRE. — Et pourquoi, en effet?

SOCRATE. — Où la chose par contre commence, à mon avis, d'être vilaine, c'est quand on ne parle ni n'écrit de la belle façon, mais d'une vilaine et d'une mauvaise.

PHÈDRE. — Eh! oui, c'est clair!

SOCRATE. — Qu'est-ce donc qui caractérise le fait d'écrire, ou non, de la belle façon? Avons-nous, Phèdre, quelque besoin de nous enquérir là-dessus près de Lysias, ou de quiconque a jamais écrit et écrira? que l'écrit concerne les choses de la Cité ou bien quelque affaire privée, et qu'il use du mètre, étant œuvre de poète, ou qu'il s'en passe, comme dans la prose?

e PHÈDRE. — Tu demandes si nous en avons besoin! Mais

ensuite Platon, c'est un texte de proposition de loi, son intitulé réglementaire, l'exposé des motifs où l'auteur fait valoir la sagacité de ses vues. Enfin la proposition est comparée à une pièce de théâtre : si elle passe en loi, c'est un succès pour lui et pour son parti; l'inverse si elle est rejetée ou si sa loi est abrogée et que la ruine de son crédit ou celle de son parti le prive de la possibilité de recommencer.

1. L'œuvre législative de Darius est louée *Lois* III 695 c et *Lettre VII* 332 a. — Sur la pensée, cf. *Banquet* 209 d.

2. Le reproche que, dit Phèdre, font à Lysias les politiques, 257 cd.

ΦΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Τί δέ; Ὅταν ἱκανὸς γένηται ῥήτωρ ἢ βασιλεὺς ὥστε, λαβὼν τὴν Λυκούργου ἢ Σόλωνος ἢ Δαρείου δύναμιν, c
ἀθάνατος γενέσθαι λογογράφος ἐν πόλει, ἆρ' οὐκ ἰσόθεον ἡγεῖται αὐτός τε αὑτὸν ἔτι ζῶν, καὶ οἱ ἔπειτα γιγνόμενοι ταὐτὰ ταῦτα περὶ αὐτοῦ νομίζουσι, θεώμενοι αὐτοῦ τὰ συγγράμματα;

ΦΑΙ. Καὶ μάλα.

ΣΩ. Οἴει τινὰ οὖν τῶν τοιούτων, ὅστις καὶ ὁπωστιοῦν δύσνους Λυσίᾳ, ὀνειδίζειν αὐτὸ τοῦτο ὅτι συγγράφει;

ΦΑΙ. Οὔκουν εἰκός γε ἐξ ὧν σὺ λέγεις· καὶ γὰρ ἂν τῇ ἑαυτοῦ ἐπιθυμίᾳ, ὡς ἔοικεν, ὀνειδίζοι.

ΣΩ. Τοῦτο μὲν ἄρα παντὶ δῆλον, ὅτι οὐκ αἰσχρὸν αὐτό d
γε τὸ γράφειν λόγους.

ΦΑΙ. Τί γάρ;

ΣΩ. Ἀλλ' ἐκεῖνο, οἶμαι, αἰσχρὸν ἤδη, τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν, ἀλλ' αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς.

ΦΑΙ. Δῆλον δή.

ΣΩ. Τίς οὖν ὁ τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν; Δεόμεθά τι, ὦ Φαῖδρε, Λυσίαν τε περὶ τούτων ἐξετάσαι καὶ ἄλλον ὅστις πώποτέ τι γέγραφεν ἢ γράψει, εἴτε πολιτικὸν σύγγραμμα εἴτε ἰδιωτικόν, ἐν μέτρῳ ὡς ποιητὴς ἢ ἄνευ μέτρου ὡς ἰδιώτης;

ΦΑΙ. Ἐρωτᾷς εἰ δεόμεθα; τίνος μὲν οὖν ἕνεκα κἄν τις e

b 10 τί δέ ; ὅταν : τί δὲ ὅταν codd. Hermi.[1] || ἢ βασιλεὺς : del. Vollgr. (et cf. c 2) || **c** 2 λογόγραφος : del. Vollgr. || ἆρ' : ἄρ' BT || 3 αὐτὸς αὑτὸν : αυ. αυ. B || 4 ταὐτὰ ταῦτα : ταυ. ταῦ. W ταυ. ταυ. B || 7 τινὰ οὖν : οὖν τ. TW || 8 αὐτὸ : -τῷ Ast || 9 οὔκουν : οὐκοῦν TW Vollgr. ουκουν B || 10 ἑαυτοῦ : αὑ. TW αὐ. Vollgr. || **d** 1 αἰσχρὸν : αἰσχρόν γε Hermi. 218[9] || 4 οἶμαι : οἶ. σε TW οἶ. γε uulg. || 5 τε alt. : om. W || 8 τι (et Stob.) : τοι uulg. || 9 πώποτέ (et Hermi.) : ποτέ W || 10 ὡς ποιητὴς et 11 ὡς ἰδιώτης : fors. non legit Hermi. auct. Badham (qui ab ἐν totam damn. sententiam) secl. Thomps. del. Vollgr. || **e** 1 ἐρωτᾷς... 5 κέκληνται : addub. Heindorf || τίνος... 5 κέκληνται : Socrati tribuit Bernhardy (cf. 6) || ἕνεκα κἂν : ἕνεκ' ἂν TW ἕνεκά Stob.

quelle raison aurait-on, même de vivre, si ce n'était en vue de semblables plaisirs? De fait, ces plaisirs ne sont pas en vérité de ceux que doit précéder une souffrance, sans laquelle il n'y aurait même pas plaisir. Or c'est le caractère de tous les plaisirs, ou peu s'en faut, qui intéressent le corps, et c'est encore ce qui justifie l'épithète de « serviles » qui leur est donnée[1].

Socrate. — En tout cas nous avons le temps, à ce qu'il paraît! Et tout ensemble, j'en ai l'idée, les cigales qui, selon l'usage au fort de la chaleur, chantent et conversent entre
259 elles au-dessus de nos têtes, ont l'œil sur nous. Si donc elles nous voyaient, même nous deux, à l'heure de midi imiter les gens du commun et ne point converser, mais au contraire laisser choir notre tête et céder à leurs enchantements par inertie intellectuelle, à juste titre elles se riraient de nous, dans la pensée que je ne sais quels esclaves leur sont arrivés en cet asile pour y dormir, ainsi que des moutons, leur méridienne à l'entour de la source! Si, au contraire, elles nous voient converser, et notre esquif les côtoyer comme des Sirènes, sans céder à leurs enchantements,
b alors ce privilège dont les dieux leur ont accordé de faire aux hommes le présent, peut-être nous en feraient-elles présent dans leur satisfaction!

Phèdre. — Et quel est ce privilège? Dis-le moi, car c'est une chose dont il se trouve que, vraisemblablement, je n'ai point entendu parler.

Le mythe des cigales.

Socrate. — En vérité, il n'est guère bienséant pour quelqu'un qui est ami des Muses de n'avoir point entendu parler de pareilles choses[2]! Or voici la légende. Jadis les cigales étaient des hommes, de ceux qui existaient avant la naissance des Muses. Puis, quand les Muses furent nées et qu'on eut la révélation du chant, il y en eut alors, parmi les hommes de ce temps, qui furent à ce point mis par le plai-
c sir hors d'eux-mêmes, que de chanter leur fit omettre le manger et le boire, et qu'ils trépassèrent sans eux-mêmes s'en douter! Ce sont eux qui, à la suite de cela, ont été la

1. Comp. *Rép.* IX 584 bc et *Philèbe* 51 a sqq., surtout 52 ab; ce plaisirs sont *esclaves* du besoin (cf. Notice, p. xxxv n. 2).

2. Double allusion: aux goûts littéraires de Phèdre, à ses curiosités

ὡς εἰπεῖν ζῴη ἀλλ' ἢ τῶν τοιούτων ἡδονῶν ἕνεκα; Οὐ γάρ που ἐκείνων γε ὧν προλυπηθῆναι δεῖ ἢ μηδὲ ἡσθῆναι, ὃ δὴ ὀλίγου πᾶσαι αἱ περὶ τὸ σῶμα ἡδοναὶ ἔχουσι· διὸ καὶ δικαίως ἀνδραποδώδεις κέκληνται.

ΣΩ. Σχολὴ μὲν δή, ὡς ἔοικεν. Καὶ ἅμα μοι δοκοῦσιν, ὡς ἐν τῷ πνίγει, ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν οἱ τέττιγες, ᾄδοντες καὶ ἀλλήλοις διαλεγόμενοι, καθορᾶν καὶ ἡμᾶς. Εἰ οὖν 259
ἴδοιεν καὶ νώ, καθάπερ τοὺς πολλοὺς ἐν μεσημβρίᾳ, μὴ διαλεγομένους ἀλλὰ νυστάζοντας καὶ κηλουμένους ὑφ' αὑτῶν δι' ἀργίαν τῆς διανοίας, δικαίως ἂν καταγελῷεν, ἡγούμενοι ἀνδράποδ' ἄττα σφίσιν ἐλθόντα εἰς τὸ καταγώγιον, ὥσπερ προβάτια, μεσημβριάζοντα περὶ τὴν κρήνην εὕδειν. Ἐὰν δὲ ὁρῶσι διαλεγομένους καὶ παραπλέοντάς σφας ὥσπερ Σειρῆνας ἀκηλήτους, ὃ γέρας παρὰ θεῶν b
ἔχουσιν ἀνθρώποις διδόναι τάχ' ἂν δοῖεν ἀγασθέντες.

ΦΑΙ. Ἔχουσι δὲ δὴ τί τοῦτο; Ἀνήκοος γάρ, ὡς ἔοικε, τυγχάνω ὤν.

ΣΩ. Οὐ μὲν δὴ πρέπει γε φιλόμουσον ἄνδρα τῶν τοιούτων ἀνήκοον εἶναι. Λέγεται δ' ὥς ποτ' ἦσαν οὗτοι ἄνθρωποι, τῶν πρὶν Μούσας γεγονέναι· γενομένων δὲ Μουσῶν καὶ φανείσης ᾠδῆς, οὕτως ἄρα τινὲς τῶν τότε ἐξεπλάγησαν ὑφ' ἡδονῆς ὥστε, ᾄδοντες, ἠμέλησαν σίτων τε καὶ ποτῶν, c
καὶ ἔλαθον τελευτήσαντες αὑτούς. Ἐξ ὧν τὸ τεττίγων

e 2 ζῴη (et Stob.) : ζωὴ B || 3 μηδὲ : μὴ W Vindob. 109 Stob. || 6 σχολὴ... ἔοικε : Phaedro tribuit Bernhardy (cf. 1) || ἔοικεν et Stob.) : -κε BW Hermi.[1] Thomps. Burnet || δοκοῦσιν ὡς : ὡς om. Stob.[n] -σι νὼ Badham Vollgr. || 259 a 2 καὶ ἡμᾶς (et Stob.) : om. B et, exc. Burnet, omnes || νώ (fors. ex νῶ T) (et Stob.) : νῶ B || 3 κηλουμένους (et Stob.) : κατακηλ. Hermi. || ὑφ' αὑτῶν (et Stob.) : ὑπ' αὐ. W || 4 καταγελῷεν : λῶ*εν B -λῶεν W || 5 ἀνδράποδ' (et Stob.) : -δα TW || ἄττα Stob. : ἁτ. T ἆτ BW || ἐλθόντα : -τας Stob.[n] || 7 διαλεγομένους (et Stob. Hermi.[1]) : auct. Hartman del. Vollgr. || b 1 ἀκηλήτους : ἀκηλί. W Stob.[n] || 3 δὴ τί (et Stob.) : δή τι B || 5 γε (et Stob.) : om. B || 6 δ' (et Stob. δὲ Hermi.[1]) : δὴ ci. Heindorf || 7 πρὶν (et Stob.) : πρίν γε Hermi. || c 2 αὑτοὺς : αὐ. W Stob. αυ. B fors. non legit Hermi.

souche de la gent cigale. Elle a des Muses reçu le privilège de n'avoir, une fois née, aucun besoin de se nourrir, et de se mettre cependant, estomac vide et gosier sec, tout de suite à chanter jusqu'à l'heure du trépas, et puis après d'aller trouver les Muses pour leur rapporter qui les honore ici-bas et à laquelle d'entre elles va cet hommage. Ainsi, à Terpsichore, c'est sur les hommes qui l'ont honorée dans les chœurs de danse que les cigales font leur
d rapport, lui inspirant pour eux de la prédilection ; à Érato, sur ceux dont les matières d'amour sont l'occupation ; et aux autres de même, selon la façon dont chacune est spécialement honorée. Or à l'aînée, Calliope, et à sa cadette, Uranie, ceux qu'elles signalent ce sont les hommes qui passent leur vie à philosopher et qui honorent la musique propre à ces deux Muses; car entre toutes, avec le ciel pour principal objet et les questions de l'ordre divin aussi bien qu'humain, ce sont elles qui font entendre les plus beaux accents[1] ! Nous avons donc, tu vois, mille raisons de parler et de ne pas nous endormir à l'heure de midi.

PHÈDRE. — Entendu ! Parlons donc.

e *Troisième partie. — Première section : les conditions de l'œuvre d'art.*

SOCRATE. — Alors, la question que justement nous proposions à l'examen tout à l'heure, de savoir quels sont les caractères d'un bon discours comme d'un bon écrit et quels sont les caractères de ceux qui ne le sont pas, voilà ce qu'il faut examiner.

PHÈDRE. — C'est clair !

SOCRATE. — Eh bien ! est-ce que ce ne doit pas être une qualité de ce qu'on voudra dire, au moins bien et de la belle façon, qu'il y ait, dans la pensée de celui qui parle, une connaissance de ce qui est la vérité du sujet sur lequel il aura à parler ?

PHÈDRE. — Voici, cher Socrate, ce que j'ai ouï-dire là-
260 dessus : c'est qu'il n'est point nécessaire, pour celui qui se destine à être orateur, d'avoir appris ce qui en est de la réalité de la justice, mais plutôt ce que peut bien en penser la mul-

mythologiques (229 b). Si cette fable est une invention, le reproche d'ignorance est, à son tour, ironique (cf. p. 87, n. 1).

1. Sans doute suppose-t-il l'Harmonie des Sphères, la parenté de

γένος μετ᾽ ἐκεῖνο φύεται, γέρας τοῦτο παρὰ Μουσῶν λαβόν, μηδὲν τροφῆς δεῖσθαι γενόμενον, ἀλλ᾽, ἄσιτόν τε καὶ ἄποτον, εὐθὺς ᾄδειν ἕως ἂν τελευτήσῃ καί, μετὰ ταῦτα ἐλθὸν παρὰ Μούσας, ἀπαγγέλλειν τίς τίνα αὐτῶν τιμᾷ τῶν ἐνθάδε. Τερψιχόρᾳ μὲν οὖν τοὺς ἐν τοῖς χοροῖς τετιμηκότας αὐτὴν ἀπαγγέλλοντες ποιοῦσι προσφιλεστέρους· τῇ δὲ Ἐρατοῖ, τοὺς ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς· καὶ ταῖς ἄλλαις οὕτως, d
κατὰ τὸ εἶδος ἑκάστης τιμῆς. Τῇ δὲ πρεσβυτάτῃ Καλλιόπῃ καὶ τῇ μετ᾽ αὐτὴν Οὐρανίᾳ τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ διάγοντάς τε καὶ τιμῶντας τὴν ἐκείνων μουσικὴν ἀγγέλλουσιν, αἳ δὴ μάλιστα τῶν Μουσῶν, περί τε οὐρανὸν καὶ λόγους οὖσαι θείους τε καὶ ἀνθρωπίνους, ἱᾶσι καλλίστην φωνήν. Πολλῶν δὴ οὖν ἕνεκεν λεκτέον τι καὶ οὐ καθευδητέον ἐν τῇ μεσημβρίᾳ.

ΦΑΙ. Λεκτέον γὰρ οὖν.

ΣΩ. Οὐκοῦν, ὅπερ νῦν προυθέμεθα σκέψασθαι, τὸν e
λόγον ὅπῃ καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπῃ μή, σκεπτέον.

ΦΑΙ. Δῆλον.

ΣΩ. Ἆρ᾽ οὖν οὐχ ὑπάρχειν δεῖ τοῖς εὖ γε καὶ καλῶς ῥηθησομένοις τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδυῖαν τἀληθὲς ὧν ἂν ἐρεῖν πέρι μέλλῃ ;

ΦΑΙ. Οὑτωσὶ περὶ τούτου ἀκήκοα, ὦ φίλε Σώκρατες·
οὐκ εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ῥήτορι ἔσεσθαι τὰ τῷ ὄντι 260
δίκαια μανθάνειν, ἀλλὰ τὰ δόξαντ᾽ ἂν πλήθει, οἵπερ

c 3 μετ᾽ ἐκεῖνο : μετ᾽ ἐκείνων Stob. μετ᾽ (etiam μετ᾽ ἐκ.) auct. Herwerden del. Vollgr. || 4 λαβόν W[2] : -βών W ut uid. || γενόμενον : γεννώμ. Stob.[n] post εὐθύς mox transp. Badham Vollgr. || 7 Τερψιχόρᾳ (et Stob. Hermi.[1]) : -ρῃ B[2] rec. (η s. u.) uulg. || d 2 ἑκάστης (et Stob. Hermi.) : -τῃ τῆς ci. Egelie || 3 μετ᾽ αὐτὴν (et Stob.) : μ. ταύτην T || 6 ἱᾶσι : -σιν T ιασιν B ἵασι T[2]B[2] ἴασι W ἰᾶσι Stob. || 7 οὖν ἕνεκεν W reuera : οὕνεκεν B οὕνεκα Hermi.[1] || τι : τί W τε auct. Jongh Vollgr. || e 5 ἆρ᾽ : ἀρ᾽ T (cum pers. dist. post δῆλον 4) ἄρ᾽ B (sc. δῆλον ἄρ᾽) || γε : τε TW || 6 τἀληθὲς : τὸ ἀλ. B Burnet || 260 a 2 δόξαντ᾽ : -τα TW || οἵπερ W[2] (οἱ s. u.) : ὕπερ sic W.

titude, celle qui précisément doit décider ; pas davantage ce qui réellement est bon ou beau, mais ce qu'elle en pensera. Voilà quel est en effet, dit-on, le principe de la persuasion, mais non pas la vérité.

Socrate. — *La parole impossible à rejeter*[1]... impossible, Phèdre, quand cette parole est celle de savantes gens ; mais on examinera plutôt s'il n'y a pas du vrai dans ce qu'ils disent ! Et, en particulier, ce que tu viens de dire, il ne faut pas en faire fi.

Phèdre. — Parfaitement !

Socrate. — Voici maintenant comment nous devons en faire l'examen...

Phèdre. — De quelle façon ?

b Socrate. — Suppose que moi, je veuille, à toi, te persuader d'aller combattre l'ennemi après avoir fait acquisition d'un cheval ; que tous les deux, nous ignorions le cheval ; mais qu'il y ait pourtant une chose que, sur ton compte, je me trouverais à connaître, c'est que, au jugement de Phèdre, le cheval est de tous les animaux domestiques celui qui a les plus longues oreilles...

Phèdre. — Ma foi, Socrate, ce serait ridicule !

Socrate. — Non, pas encore. Mais que, maintenant, je veuille pour tout de bon te persuader au moyen d'un discours de ma composition : un éloge dont l'âne serait le sujet, où je donnerais le nom de cheval à cette créature, dont je déclarerais inappréciable l'acquisition aussi bien pour chez soi qu'en campagne, et non moins utile pour combattre de haut que, bien entendu, avantageuse eu égard à la capacité de porter le bagage et des tas d'autres choses...

c Phèdre. — Ah ! maintenant ce serait, ma foi, ridicule achevé !

Socrate. — Dis-moi, est-ce qu'il ne vaut pas mieux le ridicule chez un ami que la puissance redoutable chez un ennemi[2] ?

Phèdre. — C'est évident !

Socrate. — Ainsi donc, lorsque l'orateur de talent, igno-

musique et d'astronomie avec philosophie, peut-être enfin une tradition pythagorique où la philosophie est Calliope (p. 29,1 et 38, 2).

1. Formule proverbiale qui vient de l'*Iliade* (II 361).

2. Ce texte controversé s'éclaire, je crois, par la remarque iden-

δικάσουσιν· οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλά, ἀλλ' ὅσα δόξει. Ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν, ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας.

ΣΩ. Οὔτοι ἀπόβλητον ἔπος εἶναι δεῖ, ὦ Φαῖδρε, ὃ ἂν εἴπωσι σοφοί, ἀλλὰ σκοπεῖν μή τι λέγωσι· καὶ δὴ καὶ τὸ νῦν λεχθὲν οὐκ ἀφετέον.

ΦΑΙ. Ὀρθῶς λέγεις.

ΣΩ. Ὧδε δὴ σκοπῶμεν αὐτό.

ΦΑΙ. Πῶς;

ΣΩ. Εἴ σε πείθοιμι ἐγὼ πολεμίους ἀμύνειν κτησάμενον b
ἵππον, ἄμφω δὲ ἵππον ἀγνοοῖμεν, τοσόνδε μέντοι τυγχάνοιμι εἰδὼς περὶ σοῦ ὅτι Φαῖδρος ἵππον ἡγεῖται τὸ τῶν ἡμέρων ζῴων μέγιστα ἔχον ὦτα...

ΦΑΙ. Γελοῖόν γ' ἄν, ὦ Σώκρατες, εἴη.

ΣΩ. Οὔπω γε. Ἀλλ' ὅτε δὴ σπουδῇ σε πείθοιμι, συντιθεὶς λόγον, ἔπαινον κατὰ τοῦ ὄνου, ἵππον ἐπονομάζων καὶ λέγων ὡς παντὸς ἄξιον τὸ θρέμμα οἴκοι τε κεκτῆσθαι καὶ ἐπὶ στρατείας, ἀποπολεμεῖν τε χρήσιμον καὶ πρός
γ' ἐνεγκεῖν δυνατὸν σκεύη καὶ ἄλλα πολλὰ ὠφέλιμον... c

ΦΑΙ. Παγγέλοιόν γ' ἂν ἤδη εἴη.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ κρεῖττον γελοῖον καὶ φίλον ἢ δεινόν τε καὶ ἐχθρὸν εἶναι;

ΦΑΙ. Φαίνεται.

ΣΩ. Ὅταν οὖν ὁ ῥητορικός, ἀγνοῶν ἀγαθὸν καὶ κακόν,

a 6 οὔτοι : οὔ τι Hermi.[n] || ὦ Φαῖδρε ὃ : ὃ Φ ὃ B || 7 σόφοι : οἱ σ. Hermi. Heindorf Vollgr. || μή τι λέγωσι : μ. τ. λέγουσι Schaefer Schanz Vollgr. εἴ πῄ τι λέγουσι Winckelm. || **b** 5 εἴη : om. B || 6 οὔπω γε : οὔποτε B || δὴ : om. B Schanz Vollgr. || σπουδῇ : -δη B || 7 λόγον : del. Vollgr. || 9 στρατείας Par. 2011 Spalding : -τιᾶς T et, exc. Thompson, omnes -τιας BW || πρός γ' ἐνεγκεῖν ci. Thomps. : προσεν. codd. Schanz et etiam Thomps. sed cum obelo || **c** 2 παγγέλοιον W[2] (add. οι) : -λον W || 3 ἆρ' (et Hermi.[1]) : ἄρ' B ἀρ' T || καὶ φίλον Hermi. : om. codd. Schanz Vollgr. || τε : om. Hermi. || 4 ἐχθρὸν εἶναι : ἐ. εἶ. ἢ φίλον codd. εἶναι φίλον Par. 1812 εἶ. τὸν φ. Cornar. uerba ἐχθρόν sequentia non legisse uid. Hermi. secl. Burnet εἶναι secl. Thomps.

rant le bien et le mal, ayant affaire à une Cité pour laquelle il en va de même, se met à lui persuader, non pas à propos de l'*ombre de l'âne*[1] que c'est d'un cheval qu'il compose l'éloge, mais, à propos du mal, que c'est du bien ; lorsque, après avoir fait des opinions de la multitude une particulière étude[2], il lui aura persuadé de faire le mal au lieu du bien, quelle sorte de produit penses-tu que l'art oratoire doive,
d dans ces conditions, recueillir pour moisson de ce qu'il a semé ?

Phèdre. — Un produit qui sans doute n'est pas du tout recommandable.

Socrate. — Eh mais ! n'avons-nous pas, mon bon, outrepassé les bornes de la rusticité en vilipendant ainsi l'art des discours ? Sans doute dirait-il : « A quoi, extraordinaires bonnes « gens, peuvent bien rimer vos calembredaines ? Moi, c'est « un fait, je n'oblige personne, à qui la vérité est inconnue, « d'apprendre à parler ; mais (supposé que mon avis vaille « quelque chose) c'est une acquisition à faire avant, moi, de « me prendre en main. Et voici donc ce que je déclare « hautement : c'est que, sans moi, celui qui possédera la « connaissance de l'être des choses n'y gagnera rien absolument pour l'art de persuader ! »

e Phèdre. — N'y aura-t-il pas, de sa part, justice à parler ce langage ?

Socrate. — J'en conviens, — au cas du moins où les arguments qui se présentent à la barre attesteraient, en sa faveur, qu'il est un art ! Car j'ai comme une idée que j'en entends d'autres, qui se présentent à leur suite ; et ces arguments protestent qu'il ment et qu'il n'est pas un art, mais une routine dénuée d'art[3] : « De la parole, dit le Laconien,

tique du *Philèbe* dans l'analyse du plaisir comique (49 d-50 a).

1. C.-à-d. « moins que rien » : expression familière amenée par l'exemple allégué, à propos duquel en effet la méprise ne serait rien au prix d'une illusion qui fait prendre aux gens le mal pour le bien.

2. Cf. 260 a déb. ; de même, dans la *République* (VI 493 ab), celui qui s'exténue à étudier les caprices du monstre dont il fait l'élevage.

3. Ici et 270 b on retrouve les expressions mêmes dont le Socrate du *Gorgias* stigmatisait la rhétorique (463 b). Il vient ici de supposer (ce qui peut-être avait eu lieu) que celle-ci se défend contre cette attaque sauvage ; il en rappelle donc les termes et ensuite, comme devant le tribunal qui jugera la cause, il va reprendre son réquisi-

λαβὼν πόλιν ὡσαύτως ἔχουσαν, πείθῃ, μὴ περὶ ὄνου σκιᾶς ὡς ἵππου τὸν ἔπαινον ποιούμενος, ἀλλὰ περὶ κακοῦ ὡς ἀγαθοῦ, δόξας δὲ πλήθους μεμελετηκώς, πείσῃ κακὰ πράττειν ἀντ' ἀγαθῶν, ποῖόν τιν' ἂν οἴει, μετὰ ταῦτα, τὴν ῥητορικὴν καρπὸν ὧν ἔσπειρε θερίζειν ; d

ΦΑΙ. Οὐ πάνυ γε ἐπιεικῆ.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν, ὦ ἀγαθέ, ἀγροικότερον τοῦ δέοντος λελοιδορήκαμεν τὴν τῶν λόγων τέχνην ; Ἡ δ' ἴσως ἂν εἴποι· « Τί ποτ', ὦ θαυμάσιοι, ληρεῖτε ; Ἐγὼ γὰρ οὐδέν' « ἀγνοοῦντα τἀληθὲς ἀναγκάζω μανθάνειν λέγειν, ἀλλ', εἴ « τι ἐμὴ ξυμβουλή, κτησάμενον ἐκεῖνο οὕτως ἐμὲ λαμ« βάνειν. Τόδε δ' οὖν μέγα λέγω, ὡς ἄνευ ἐμοῦ τῷ τὰ ὄντα « εἰδότι οὐδέν τι μᾶλλον ἔσται πείθειν τέχνῃ. »

ΦΑΙ. Οὐκοῦν δίκαια ἐρεῖ, λέγουσα ταῦτα ; e

ΣΩ. Φημί, ἐὰν οἵ γε ἐπιόντες αὐτῇ λόγοι μαρτυρῶσιν εἶναι τέχνη. Ὥσπερ γὰρ ἀκούειν δοκῶ τινων προσιόντων καὶ διαμαρτυρομένων λόγων ὅτι ψεύδεται καὶ οὐκ ἔστι τέχνη, ἀλλ' ἄτεχνος τριβή· « Τοῦ δὲ λέγειν, φησὶν ὁ

c 7 σκιᾶς (et Hermi.) : auct. Spalding del. Schanz Vollgr. || 9 δόξας... 10 ἀγαθῶν : auct. Hirschig del. Vollgr. || 10 τιν' ἂν Hirschig : τινα codd. Vollgr. γάρ τινα Hermi. || **d** 1 ὧν : ὃν B || ἔσπειρε : -ρεν T || θερίζειν : -ζει W || 2 γε (et Hermi.) : om. TW || 3 ἆρ' (et Hermi.[1]) : ἄρ' B ἀρ' T || ὦ ἀγαθέ : ὠγαθέ Hermi.[1] Vollgr. ὦ'γα. Thomps. || τοῦ δέοντος : fors. non leg. Hermi. || 5 οὐδέν' : -να TW οὐδὲν B || 7 τι : τις TW Hermi.[1] exc. Burnet omnes εἴ ἔστιν ci. Ast || ἐμὴ ξυμβουλή (συμβ. Burnet) : ἐμῇ-λῇ TW (?) Hermi.[1] πείθεται suppl. Hermi. add. Badham χρῆται Stephan. Schanz χρῆσθαι βούλεται auct. Matthiae Vollgr. || κτησάμενον Vahlen : -νος codd. Hermi. et, exc. Burnet, omnes || οὕτως : -τω B || λαμβάνειν : -νει Hermi. Schanz -βανέτω auct. Naber Vollgr. || 8 τόδε δ' οὖν (et Hermi.[1]) : τόδε δ' οὐ auct. Herwerden Vollgr. (*App. crit.* 148) || 9 τέχνῃ : del. Vollgr. (cf. *ibid.*) || **e** 1 οὐκοῦν ... ταῦτα Phaedri, 2 φημί... 7 γένηται Socratis, 8 τούτων... 261 a 2 λέγουσιν Phaedri (sic etiam TW personas distribuunt) : οὐκοῦν ... ταῦτα Socratis, φημί ... λέγουσιν Phaedri B et, ante Bekkerum, edd. φημί Phaedro ἐὰν ... λέγουσιν Socrati adscr. Heindorf || οὐκοῦν : οὔκουν Vollgr. || 2 γε (et Hermi.[1]) : γ' B || μαρτυρῶσιν : -οῦσιν W || 5 τοῦ... 7 γένηται (et Hermi.[1]) : auct. Schleierm. secl. Schanz del. Vollgr. || ὁ Λάκων (et Hermi.[1]) : ὁ λάχων Nitzsch.

« un art authentique, faute d'être attaché à la Vérité, ni « n'existe, ni jamais ne pourra naître dans l'avenir ».

261 PHÈDRE. — Ces arguments, Socrate, il nous les faut ! Allons ! produis-les ici ; questionne-les : que disent-ils et en quels termes ?

SOCRATE. — Comparaissez donc, nobles créatures, et persuadez à Phèdre, père de beaux enfants, que, s'il n'a pas dignement philosophé, il ne sera pas digne non plus de parler de rien [1] ! Que Phèdre maintenant réponde...

PHÈDRE. — Interrogez-moi !

L'objet de l'art oratoire.

SOCRATE. — Eh bien ! est-ce que, somme toute, l'art oratoire ne serait pas une *psychagogie*, une façon de mener les âmes [2], par l'entremise de discours, non point uniquement devant les tribunaux et dans tout autre endroit public de réunion, mais aussi dans les réunions privées ; une façon
b qui ne change pas avec la petitesse ou la grandeur du sujet traité ; et dont l'emploi, j'entends l'emploi correct, n'est en rien plus honorable quand la matière est sérieuse, que lorsqu'elle est sans importance ? Est-ce en ce sens que tu as entendu parler de cela ?

PHÈDRE. — Non, par Zeus ! pas du tout en ce sens. Bien au contraire c'est, dirait-on, principalement aux procès que se rapporte l'art de parler et d'écrire, quoique parler ait aussi sa place dans les délibérations de l'Assemblée du Peuple. Mais qu'il s'étende au delà, on ne m'en a pas instruit.

SOCRATE. — Eh bien ! alors, les « Arts oratoires » de Nestor et d'Ulysse, il n'y a qu'eux dont tu sois instruit ? ceux dis-je, qu'ils ont composés devant Troie à leurs moments de loisir. Quant à ceux de Palamède, ton instruction n'est pas allée jusque-là [3] ?

toire, avec moins d'âpreté, mais avec plus de précision (cf. note suiv.).

1. L'objet de cette partie du dialogue est ainsi bien défini : opposer à la rhétorique, telle que la conçoivent les Maîtres attitrés, une rhétorique philosophique ayant sa méthode propre (269 d-272 b).

2. Ces derniers mots paraphrasent le terme grec (cf. 271 c fin).

3. Socrate s'amuse ici, ce que semble indiquer la réplique de Phèdre, à un jeu auquel fait allusion le *Banquet* (221 cd) : faire deviner le nom d'un contemporain, qu'on désigne sous celui de quelque personnage fameux. Plus loin reviendront Gorgias, Thrasy-

« Λάκων, ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἧφθαι, οὔτ' « ἔστιν, οὔτε μή ποτε ὕστερον γένηται. »

ΦΑΙ. Τούτων δεῖ τῶν λόγων, ὦ Σώκρατες· ἀλλά, δεῦρο 261
αὐτοὺς παράγων, ἐξέταζε τί καὶ πῶς λέγουσιν.

ΣΩ. Πάριτε δή, θρέμματα γενναῖα, καλλίπαιδά τε Φαῖδρον πείθετε ὡς, ἐὰν μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός. Ἀποκρινέσθω δὴ ὁ Φαῖδρος.

ΦΑΙ. Ἐρωτᾶτε.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ, τὸ μὲν ὅλον, ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἡ αὐτὴ
σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον, τό γε b
ὀρθόν, περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον ; Ἢ πῶς σὺ ταῦτ' ἀκήκοας ;

ΦΑΙ. Οὐ μὰ τὸν Δία, οὐ παντάπασιν οὕτως· ἀλλὰ μάλιστα μέν πως περὶ τὰς δίκας λέγεταί τε καὶ γράφεται τέχνη· λέγεται δὲ καὶ περὶ δημηγορίας· ἐπὶ πλέον δὲ οὐκ ἀκήκοα.

ΣΩ. Ἀλλ' ἢ τὰς Νέστορος καὶ Ὀδυσσέως τέχνας μόνον περὶ λόγων ἀκήκοας, ἃς ἐν Ἰλίῳ σχολάζοντες συνεγραψάτην; τῶν δὲ Παλαμήδους ἀνήκοος γέγονας ;

e 6 ἔτυμος τέχνη (et Hermi.) : ἔτοι. (om. τ.) B sed locus in macula rescriptus νὴ τὼ σιὼ τ. Plut. || 7 ὕστερον : om. Plut. || **261 a** 1 δεῖ : δὴ B Hermi.[1] (anacoluthon significat 223[6]) δεῖ ἀκροᾶσθαι ci. Richards || λόγων (et Hermi.[1]) : λ. ἐλέγχου (ci. Herwerden) uel ἀκροᾶσθαι (scrib. Vollgr.) ci. Richards || 2 καὶ W[2] (interpos.) : om. W || λέγουσιν : -σι codd. || 3 θρέμματα (et Hermi.[1]) : ὦ θρ. Ast || 4 πείθετε (et cf. Hermi. πείσατε) : -θεται B || ὡς ἐὰν : ὡς ἂν Hermi.[1] ἕως ἂν T || 7 ἐρωτᾶτε (Phaedro adscrib. codd.) : Socrati, ut uid., Hermi. (223[28]) et, ante Bekkerum, edd. *Socrati interroganti* Ficin. ὃ ἐρ Ast ἐρώτα δή Krische || 8 ἆρ' (et Hermi.[1]) : ἄρ' B || ὅλον : ὁλ * ον W || **b** 4 Δία (et Hermi.[1]) : Δι' exc. Schanz omnes || 6 ἐπὶ πλέον : ἐπιπλ. BW || 8 ἀλλ' ἦ : ἀλλ' ἢ T Hermi.[1] ἄλλη B || καὶ : τε κ. TW || 9 περὶ : secl. Thomps. || ἐν Ἰλίῳ : auct. Herwerden del. Vollgr. || σχολάζοντες : -τε em. Coislin. 155 Thomps. Vollgr.

c Phèdre. — Et, par Zeus, même pas, ma foi oui, jusqu'à ceux de Nestor ! A moins que ce ne soit de Gorgias que tu fais une manière de Nestor ; ou bien d'Ulysse, une manière de Thrasymaque ou de Théodore !

Socrate. — Il se peut. Mais, après tout, ne nous occupons plus de ces gens-là ! A toi la parole : dans les tribunaux, que font les parties adverses ? n'est-ce pas en vérité une controverse[1] ? Appellerons-nous cela autrement ?

Phèdre. — Précisément ainsi.

Socrate. — Sur le juste comme sur l'injuste ?

Phèdre. — Oui.

Socrate. — Et, n'est-ce pas ? celui qui s'acquitte de cela en conformité avec l'Art, fera que la même chose apparaisse
d aux mêmes gens, tantôt juste, puis injuste quand il le voudra... ?

Phèdre. — Et pourquoi pas ?

Socrate. — ...et, s'il s'agit maintenant de harangues politiques, que les mêmes choses semblent à la Cité tantôt bonnes et tantôt tout le contraire... ?

Phèdre. — C'est bien cela.

Socrate. — Passons au Palamède d'Élée : ne savons-nous pas qu'il parlait avec tant d'art que cela lui permettait de faire les mêmes choses apparaître à son auditoire semblables et dissemblables, unes et multiples, et encore immobiles aussi bien que mues ?

Phèdre. — Ah ! je crois bien !

Socrate. — Alors, c'est donc que les tribunaux et l'éloquence politique ne sont pas le seul domaine de la contro-
e verse ; mais que, à ce qu'il semble, toutes les formes de la parole relèveraient d'un art unique (s'il est vrai qu'il existe !), celui grâce auquel on sera en état de rendre toute chose semblable à toute chose, de celles, bien entendu, qui le peu-

maque, Théodore (266 e sq., 267 c). Quant à Palamède, le héros inventif de l'*Iliade*, la suite (d) fait tomber son masque : c'est un Éléate, et ses thèses sont celles de Zénon : le double trajet sur le stade, égal à la moitié ; la flèche qui vole, immobile, etc.

1. Ou *antilogie* (cf. *Phédon* 91 a), un duel de thèses où la vérité de celles-ci importe peu pourvu que triomphe la thèse qu'on soutient, et c'est, au besoin, tour à tour l'une et l'autre. Voilà l'escrime immorale qu'Aristophane, dans les *Nuées* (cf. p. 17, n. 3), accuse Socrate d'enseigner. Que le grief n'atteigne pas celui-ci, il n'en est pas moins

ΦΑΙ. Καὶ ναὶ μὰ Δί' ἔγωγε τῶν Νέστορος, εἰ μὴ c
Γοργίαν Νέστορά τινα κατασκευάζεις, ἤ τινα Θρασύμαχόν τε καὶ Θεόδωρον Ὀδυσσέα.

ΣΩ. Ἴσως. Ἀλλὰ γὰρ τούτους ἐῶμεν. Σὺ δ' εἰπέ· ἐν δικαστηρίοις οἱ ἀντίδικοι τί δρῶσιν ; οὐκ ἀντιλέγουσι μέντοι ; Ἢ τί φήσομεν ;

ΦΑΙ. Τοῦτ' αὐτό.

ΣΩ. Περὶ τοῦ δικαίου τε καὶ ἀδίκου ;

ΦΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὁ τέχνῃ τοῦτο δρῶν ποιήσει φανῆναι τὸ
αὐτὸ τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν δίκαιον, ὅταν δὲ βούληται, d
ἄδικον... ;

ΦΑΙ. Τί μήν ;

ΣΩ. ...καὶ ἐν δημηγορίᾳ δή, τῇ πόλει δοκεῖν τὰ αὐτὰ τοτὲ μὲν ἀγαθά, τοτὲ δ' αὖ τἀναντία ;

ΦΑΙ. Οὕτως.

ΣΩ. Τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην, λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνῃ ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλά, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα ;

ΦΑΙ. Μάλα γε.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα μόνον περὶ δικαστήριά τέ ἐστιν ἡ ἀντι-
λογικὴ καὶ περὶ δημηγορίαν, ἀλλ', ὡς ἔοικε, περὶ πάντα τὰ e
λεγόμενα μία τις τέχνη (εἴπερ ἔστιν) αὕτη ἂν εἴη, ᾗ τις οἷός τ' ἔσται πᾶν παντὶ ὁμοιοῦν τῶν δυνατῶν καὶ οἷς

c 1 Δι' : Δία BT Hermi.^{1} Schanz || τῶν : οὐδὲ τ. malit Vollgr. si mox εἰ μὴ seruetur || Νέστορος : Ν. καὶ Ὀδυσσέως Vollgr. || μὴ : δὴ Vollgr. (cf. *App. crit.* 148) || 2 κατασκευάζεις : -ζῃς B || 3 τε καὶ Θεόδωρον : fors. non legit Hermi. neque scholiasta del. Vollgr. || τε : δε B || 5 ἀντιλέγουσι : -σιν codd. || 10 (et d 8) τέχνῃ : -νη BW (quanquam in altero -νῃ d 8) || **d** 1 (et 5) τοτὲ : τότε codd. || βούληται ἄδικον T^2 (transpon. notauit) : ἄδ. β. T || 8 φαίνεσθαι : δοκεῖν φ. uulg. || 9 μένοντά B^2 (signa em.) : μὲν ὄντα B || **e** 1 ἀλλ' ὡς B^2 rec. : ἄλλως B || 2 ᾗ Paris. 1812 : ᾗ TW Hermi.^{n} ἡ B εἴ Hermi.^{n} em. || 3 τ' : τε B || πᾶν παντὶ : πάμπαν τί ut uid. B || καὶ οἷς δυνατόν : ci. del. Vollgr.

vent et à l'égard de ceux pour qui c'est possible ; ou encore, quand un autre fait en les dissimulant de telles assimilations, d'amener celles-ci au grand jour.

PHÈDRE. — Quelle est, dis-moi, ton idée en parlant de la sorte ?

SOCRATE. — A chercher dans le sens que voici, m'est avis qu'elle apparaîtra... L'illusion, est-ce dans les choses qui diffèrent beaucoup qu'elle se produit, plutôt que dans celles
262 qui diffèrent peu ?

PHÈDRE. — Dans celles qui diffèrent peu.

SOCRATE. — Eh bien ! oui, c'est sûr : si tu te déplaces petit à petit, ton mouvement dans la direction opposée aura plus de chances de passer inaperçu, que si c'était à grands pas.

PHÈDRE. — Le moyen qu'il en soit autrement !

SOCRATE. — Il faut donc, alors, si l'on doit faire illusion à autrui, mais sans être soi-même dupe de l'illusion, que l'on connaisse à fond bien exactement les similitudes de la réalité et ses dissimilitudes.

PHÈDRE. — C'est une nécessité, disons-le !

SOCRATE. — En conséquence, sera-t-on à même, pour chaque chose dont on ignore la vérité, de discerner chez les autres la similitude de la chose ignorée, que cette similitude
b soit petite ou grande ?

PHÈDRE. — Impossible.

SOCRATE. — Donc, quand on juge contrairement à la réalité et qu'on est dupe d'une illusion, il est manifeste que, si ce mal s'est insinué en nous, c'est l'effet de certaines similitudes.

PHÈDRE. — Oui, c'est bien ainsi que la chose se passe.

SOCRATE. — Est-il donc possible qu'on ait l'art d'opérer un changement, petit à petit, en usant des similitudes pour faire en chaque cas passer de la réalité à son contraire, et que d'ailleurs on échappe soi-même à cet accident si l'on n'a pas acquis la connaissance de l'essence de chaque réalité ?

PHÈDRE. — Non, jamais !

vrai que, sur le fond, la pensée de Platon est la même : *l'antilogie* des Sophistes ou, ce qui est tout un, des maîtres de rhétorique et des *logographes*, est coupable de la malhonnêteté des plaideurs (cf. 272 de, 273 a) et de celle des orateurs politiques.

δυνατὸν καί, ἄλλου ὁμοιοῦντος καὶ ἀποκρυπτομένου, εἰς φῶς ἄγειν.

ΦΑΙ. Πῶς δὴ τὸ τοιοῦτον λέγεις;

ΣΩ. Τῇδε δοκῶ ζητοῦσι φανεῖσθαι. Ἀπάτη πότερον ἐν πολὺ διαφέρουσι γίγνεται μᾶλλον ἢ ὀλίγον;

ΦΑΙ. Ἐν τοῖς ὀλίγον. 262

ΣΩ. Ἀλλά γε δή, κατὰ σμικρὸν μεταβαίνων, μᾶλλον λήσεις ἐλθὼν ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἢ κατὰ μέγα.

ΦΑΙ. Πῶς δ' οὔ;

ΣΩ. Δεῖ ἄρα τὸν μέλλοντα ἀπατήσειν μὲν ἄλλον, αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι, τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι.

ΦΑΙ. Ἀνάγκη μὲν οὖν.

ΣΩ. Ἦ οὖν οἷός τε ἔσται, ἀλήθειαν ἀγνοῶν ἑκάστου, τὴν τοῦ ἀγνοουμένου ὁμοιότητα, σμικράν τε καὶ μεγάλην, ἐν τοῖς ἄλλοις διαγιγνώσκειν;

ΦΑΙ. Ἀδύνατον. b

ΣΩ. Οὐκοῦν τοῖς παρὰ τὰ ὄντα δοξάζουσι καὶ ἀπατωμένοις δῆλον ὡς τὸ πάθος τοῦτο δι' ὁμοιοτήτων τινῶν εἰσερρύη.

ΦΑΙ. Γίγνεται γοῦν οὕτω.

ΣΩ. Ἔστιν οὖν ὅπως τεχνικὸς ἔσται μεταβιβάζειν κατὰ σμικρόν, διὰ τῶν ὁμοιοτήτων ἀπὸ τοῦ ὄντος ἑκάστοτε ἐπὶ τοὐναντίον ἀπάγων, ἢ αὐτὸς τοῦτο διαφεύγειν ὁ μὴ ἐγνωρικὼς ὃ ἔστιν ἕκαστον τῶν ὄντων.

ΦΑΙ. Οὐ μή ποτε.

e 5 φῶς : τἀληθὲς φ. Vollgr. (*App. crit.* 149) || 7 τῇδε ... φανεῖσθαι : clausulam uersum esse cens. Heindorf || ζητοῦσι : -σιν BT || ἀπάτη : ἡ ἀ. Galen. || 8 ἢ (et Galen.) : ἢ ἐν Hirschig Vollgr. || **262 a** 2 γε δὴ : δὴ TW μὴν Galen. || μεταβαίνων : καταβ. Galen. || 5 ἄρα : ἄ. πρῶτον Galen. || 7 διειδέναι : εἰδέναι Galen. || 9 ἦ (et Galen.) : ἡ reuera B || 11 διαγιγνώσκειν : διαγιν. W || **b** 2 δοξάζουσι : -σιν BT || 5 οὕτω : -τως Galen. edd. || 6 μεταβιβάζειν (et Gal.) : -ει B ἄλλον μ. Hirschig μ. τινὰ Badham || 7 σμικρόν : -ῶν W || 8 ἀπάγων : παρά. Hermi. (ut uid. [cf. d 2]) Badham Vollgr.

c Socrate. — Alors, mon camarade, c'est donc qu'un art oratoire, que manifestera celui qui ne connaît pas la vérité et qui n'a été en chasse que d'opinions, est un art risible, à ce qu'il semble, et même sans art !

Phèdre. — Peut-être bien.

Vérification par l'exemple : du discours de Lysias;

Socrate. — Veux-tu, par suite, dans ce discours de Lysias, que tu as sur toi, et dans ceux que j'ai prononcés, envisager quelque cas de ce que nous déclarons sans art ou plein d'art ?

Phèdre. — Voilà, ma foi oui, mon vœu le plus cher ! D'autant qu'en vérité nous parlons à présent quelque peu en l'air, faute d'avoir des exemples[1] convenables.

Socrate. — C'est d'ailleurs pour nous une vraie chance, semble-t-il bien, qu'aient été prononcés deux discours où
d il y a un exemple de la façon dont celui qui connaît le vrai peut, en se faisant de la parole un jeu, égarer ses auditeurs[2]. C'est une chose, Phèdre, que pour ma part je dois aux divinités locales ; mais il se peut aussi que les interprètes des Muses, ces cigales chanteuses qui sont au-dessus de nos têtes, nous aient insufflé ce privilège : je ne pense pas être en effet, quant à moi, loti d'aucun art de parole !

Phèdre. — Mettons que tu aies raison, pourvu seulement que tu prouves ce que tu affirmes !

Socrate. — Allons ! lis-moi alors le début du discours de Lysias.

e Phèdre. — « *Quel est mon cas, tu en es instruit, et mon* « *opinion sur l'intérêt que nous avons à la réalisation de ceci,* « *tu l'as entendue. Or, je ne crois pas que ma requête doive* « *valablement échouer pour ce motif que, justement, je ne suis* « *pas ton amoureux. La preuve en est que les gens dont je parle* « *en viennent à regretter...* »

Socrate. — Halte-là ! En quoi, maintenant, Lysias est-il fautif et sa composition, dénuée d'art, il faut le dire : c'est bien cela, n'est-ce pas ?

263 Phèdre. — Oui.

Socrate. — Eh bien ! n'y a-t-il pas une chose au moins

1. L'insistance de Platon sur cette idée (comparer *infra* 264 e, 265 c) est significative de son intention : cf. Notice, p. XL sqq.

2. Seul peut sciemment dire faux celui qui sait le vrai (cf. *Hip-*

ΣΩ. Λόγων ἄρα τέχνην, ὦ ἑταῖρε, ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ c
εἰδώς, δόξας δὲ τεθηρευκώς, γελοίαν τινά, ὡς ἔοικε, καὶ ἄτεχνον παρέξεται.

ΦΑΙ. Κινδυνεύει.

ΣΩ. Βούλει οὖν, ἐν τῷ Λυσίου λόγῳ ὃν φέρεις καὶ ἐν οἷς ἡμεῖς εἴπομεν, ἰδεῖν τι ὧν φαμεν ἀτέχνων τε καὶ ἐντέχνων εἶναι;

ΦΑΙ. Πάντων γέ που μάλιστα, ὡς νῦν γε ψιλῶς πως λέγομεν, οὐκ ἔχοντες ἱκανὰ παραδείγματα.

ΣΩ. Καὶ μὴν κατὰ τύχην γέ τινα, ὡς ἔοικεν, ἐρρηθήτην
τὼ λόγω, ἔχοντέ τι παράδειγμα ὡς ἂν ὁ εἰδὼς τὸ ἀληθές, d
προσπαίζων ἐν λόγοις, παράγοι τοὺς ἀκούοντας. Καὶ ἔγωγε, ὦ Φαῖδρε, αἰτιῶμαι τοὺς ἐντοπίους θεούς· ἴσως δὲ καὶ οἱ τῶν Μουσῶν προφῆται, οἱ ὑπὲρ κεφαλῆς ᾠδοί, ἐπιπεπνευκότες ἂν ἡμῖν εἶεν τοῦτο τὸ γέρας· οὐ γάρ που ἔγωγε τέχνης τινὸς τοῦ λέγειν μέτοχος.

ΦΑΙ. Ἔστω ὡς λέγεις, μόνον δήλωσον ὃ φῄς.

ΣΩ. Ἴθι δή μοι ἀνάγνωθι τὴν τοῦ Λυσίου λόγου ἀρχήν.

ΦΑΙ. « Περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι, καὶ e
« ὡς νομίζω συμφέρειν ἡμῖν τούτων γενομένων, ἀκήκοας.
« Ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχῆσαι ὧν δέομαι, ὅτι οὐκ
« ἐραστὴς ὢν σοῦ τυγχάνω. Ὡς ἐκείνους μὲν τότε μετα-
« μέλει... »

ΣΩ. Παῦσαι. Τί δὴ οὖν οὗτος ἁμαρτάνει καὶ ἄτεχνον ποιεῖ λεκτέον· ἦ γάρ;

ΦΑΙ. Ναί. 263

ΣΩ. Ἆρ᾽ οὖν οὐ παντὶ δῆλον τό γε τοιόνδε ὡς, περὶ

c 6 ἀτέχνων ... ἐντέχνων Heindorf : ἄτεχνόν ... ἔντ. codd. || 8 νῦν γε : ν. γέ που Hermi.[1] || 9 οὐκ ... παραδείγματα : totam sent. uel saltem ἱκανὰ damn. Herwerden del. Vollgr. || d 1 τὼ λόγω : τῷ λόγῳ B || 5 που : τοι ci. Vollgr. || e 2 ἡμῖν : ὑμ. B || 7 ἦ : η B || 263 a 2 ἆρ᾽ (et Galen. Hermi.[1]) : ἄρ᾽ B || τοιόνδε : τοσ. ci. Richards || ὡς περὶ μὲν ἔνια : ὥσπερ εἰ μ. ἔν. W

qui pour tout le monde est claire, savoir que, dans des questions de ce genre, il y a des points sur lesquels nous sommes d'accord, tandis que sur d'autres il y a dissentiment?

PHÈDRE. — Je crois comprendre ce que tu dis ; parle toutefois plus clairement encore.

SOCRATE. — Quand, nommément, on nous parle de *fer* ou d'*argent*, est-ce que nous ne pensons pas tous la même chose?

PHÈDRE. — Rien de plus certain.

SOCRATE. — Mais, quand il s'agit du juste et du bon, que se passe-t-il? Chacun ne se porte-t-il pas dans une direction différente? Est-ce qu'à nos contestations mutuelles ne s'ajoutent pas celles que nous avons avec nous-mêmes?

PHÈDRE. — Hé! absolument.

b SOCRATE. — Alors, c'est donc qu'il y a des cas où nous sommes en accord, et d'autres, non?

PHÈDRE. — C'est cela.

SOCRATE. — Or donc, dans lequel de ces deux cas sommes-nous le mieux dupes de l'illusion et dans lequel des deux domaines la rhétorique a-t-elle plus de pouvoir?

PHÈDRE. — Dans celui, la chose est claire, où notre pensée est flottante[1].

SOCRATE. — S'il en est ainsi, l'homme pour qui l'art rhétorique va être l'objet de sa recherche doit avoir commencé par instituer une division en règle de ces deux espèces, et par se rendre compte de ce qui caractérise chacune d'elles : aussi bien celle où la pensée de la foule doit forcément flotter, que celle où il n'en est point ainsi.

c PHÈDRE. — La bonne espèce, en tout cas, Socrate, il en aura sans doute pris conscience, celui qui se rend compte de cela !

SOCRATE. — Et puis après, en toute question à laquelle on s'attache, je pense qu'on ne doit pas laisser échapper, mais, au contraire, percevoir finement auquel des deux genres se trouve appartenir le sujet sur lequel on aura à parler.

pias II). Mais, pour qu'il se plaise à un tel jeu, il y faut quelque influence étrangère, une influence à laquelle, averti par son Démon, Socrate sait qu'il eut tort de céder. Ceci vise donc le premier discours (cf. 263 d et p. 20, n. 2).

1. Ici et *infra* le grec dit *errante*; ce qui en français suggère l'idée d'*erreur*. Mais il s'agit seulement de distinguer les problèmes dont

μὲν ἔνια τῶν τοιούτων, ὁμονοητικῶς ἔχομεν, περὶ δ' ἔνια στασιωτικῶς ;

ΦΑΙ. Δοκῶ μὲν ὃ λέγεις μανθάνειν· ἔτι δ' εἰπὲ σαφέστερον.

ΣΩ. Ὅταν τις ὄνομα εἴπῃ σιδήρου ἢ ἀργύρου, ἆρ' οὐ τὸ αὐτὸ πάντες διενοήθημεν ;

ΦΑΙ. Καὶ μάλα.

ΣΩ. Τί δ' ὅταν δικαίου ἢ ἀγαθοῦ ; Οὐκ ἄλλος ἄλλῃ φέρεται, καὶ ἀμφισβητοῦμεν ἀλλήλοις τε καὶ ἡμῖν αὐτοῖς ;

ΦΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Ἐν μὲν ἄρα τοῖς συμφωνοῦμεν, ἐν δὲ τοῖς οὔ. b

ΦΑΙ. Οὕτω.

ΣΩ. Ποτέρωθι οὖν εὐαπατητότεροί ἐσμεν, καὶ ἡ ῥητορικὴ ἐν ποτέροις μεῖζον δύναται ;

ΦΑΙ. Δῆλον ὅτι ἐν οἷς πλανώμεθα.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὸν μέλλοντα τέχνην ῥητορικὴν μετιέναι πρῶτον μὲν δεῖ ταῦτα ὁδῷ διῃρῆσθαι, καὶ εἰληφέναι τινὰ χαρακτῆρα ἑκατέρου τοῦ εἴδους, ἐν ᾧ τε ἀνάγκη τὸ πλῆθος πλανᾶσθαι καὶ ἐν ᾧ μή.

ΦΑΙ. Καλὸν γοῦν ἄν, ὦ Σώκρατες, εἶδος εἴη κατα- c
νενοηκὼς ὁ τοῦτο λαβών.

ΣΩ. Ἔπειτά γε, οἶμαι, πρὸς ἑκάστῳ γιγνόμενον μὴ λανθάνειν, ἀλλ' ὀξέως αἰσθάνεσθαι περὶ οὗ ἂν μέλλῃ ἐρεῖν ποτέρου ὂν τυγχάνει τοῦ γένους.

a 3 τῶν τοιούτων : τῶν ὄντων em. Coislin. 155 Thomps. τῶν ὀνομάτων Richards Vollgr. || ὁμονοητικῶς B² (post em. rescrips. fors. pr. m.) : οὐ μόνον ποιητικῶς B (ut uid.) || 4 στασιωτικῶς : στασιαστ. Galen. || 5 ὃ λέγεις : ὀλίγον Galen. || 7 ὄνομα : -μ' B || ἆρ' (et Galen. Hermi.[1]) : ἄρ' B || τὸ (et Galen.) : τοῦτο Hermi.[1] || 11 ἀμφισβητοῦμεν : -τεῖται Galen.[n] || ἡμῖν (et Galen.) : ἐν ἡ. W || b 3 ποτέρωθι (et Hermi.) : -θεν Galen. || οὖν (et Galen.) : om. Hermi. || 4 δύναται : δ. εἶναι Galen. || 7 δεῖ : δὴ Galen.[n] || διῃρῆσθαι (et Hermi.) : ηὑρ. Galen. || 8 πλῆθος (et Galen.) : εἶδος BW² γρ. || c 1 καλὸν (et Galen. Hermi.[1]) : μᾶλλον uel κάλλιον Badham καλῶς (uel καλόν τι) Vollgr. || εἶδος (et Galen.) : addub. Richards del. Vollgr. || εἴη : εἴη ἂν Galen. || 2 τοῦτο (et Galen.) : -τον (sc. τὸν χαρακτῆρα [cf. b 7 sq.]) Badham Vollgr.

Phèdre. — Pourquoi pas ?

Socrate. — Eh bien ! et l'amour ? Devrons-nous prétendre qu'il appartient à la classe des choses qui sont sujettes à contestation, ou de celles qui ne le sont pas [1] ?

Phèdre. — De celles qui sont sujettes à contestation, c'est évident : autrement, penses-tu qu'il eût été possible pour toi d'en parler comme justement tu viens d'en parler, le donnant aussi bien pour être dommageable à celui qui aime comme à celui qui est aimé, que pour être, au rebours, le plus grand des biens ?

d Socrate. — Tu parles d'or ! Mais dis-moi ceci encore (de vrai, j'étais en effet dans un tel état de possession que je ne m'en souviens pas trop !) : est-ce qu'en commençant mon discours j'ai donné de l'amour une définition ?

Phèdre. — Oui, par Zeus, et avec une incroyable rigueur [2] !

Socrate. — Miséricorde ! Quelle supériorité, à t'entendre, l'art des Nymphes, filles d'Achéloüs, et de Pan, fils d'Hermès, n'a-t-il donc pas, en matière d'éloquence, sur celui de Lysias, fils de Céphale [3] ! Ou bien ne dis-je rien qui compte, et tout au contraire Lysias, quand il a commencé son discours sur l'amour, nous a-t-il forcés à concevoir l'amour comme la
e réalité particulière que lui-même il voulait nous faire concevoir ? Est-ce en rapport à cette notion qu'il a, dès lors, tout ordonné et mené au terme la suite de son discours [4] ? Veux-tu qu'une fois de plus nous en lisions le commencement ?

Phèdre. — Bien sûr, si cela te plaît ; mais, à dire vrai, ce n'est pas là que se trouve ce que tu cherches !

Socrate. — Lis, que j'entende ses propres paroles.

Phèdre. — « *Quel est mon cas, tu en es instruit, et mon* « *opinion sur l'intérêt que nous avons à la réalisation de ceci,* « *tu l'as entendue. Or, je ne crois pas que ma requête doive*
264 « *valablement échouer pour ce motif que, justement, je ne suis*

l'objet prête, ou non, au *doute* et à l'*incertitude*. Or, du caractère de l'objet dépend la façon d'en parler (cf. *Timée* 29 bc).

1. Comparer *Banquet* 198 a-199 a (Notice, p. LXXII).

2. Voir 237 b-d.

3. Sur Achéloüs, p. 7, n. 1 : Pan, la divinité paysanne, les Nymphes, divinités agrestes et fontainières, m'ont mieux guidé que Lysias ne l'a été par son art.

4. C'est l'annonce du second point, sur lequel portera la critique jusqu'à 264 e : le défaut de composition.

ΦΑΙ. Τί μήν ;

ΣΩ. Τί οὖν ; τὸν ἔρωτα πότερον φῶμεν εἶναι τῶν
ἀμφισβητησίμων, ἢ τῶν μή ;

ΦΑΙ. Τῶν ἀμφισβητησίμων δήπου· ἢ οἴει ἄν σοι ἐγχω-
ρῆσαι εἰπεῖν ἃ νῦν δὴ εἶπες περὶ αὐτοῦ, ὡς βλάβη τέ ἐστι
τῷ ἐρωμένῳ καὶ ἐρῶντι καί, αὖθις, ὡς μέγιστον τῶν
ἀγαθῶν τυγχάνει ;

ΣΩ. Ἄριστα λέγεις· ἀλλ' εἰπὲ καὶ τόδε (ἐγὼ γάρ τοι d
διὰ τὸ ἐνθουσιαστικὸν οὐ πάνυ μέμνημαι), εἰ ὡρισάμην
ἔρωτα ἀρχόμενος τοῦ λόγου.

ΦΑΙ. Νὴ Δία, ἀμηχάνως γε ὡς σφόδρα.

ΣΩ. Φεῦ, ὅσῳ λέγεις τεχνικωτέρας Νύμφας, τὰς
Ἀχελῴου, καὶ Πᾶνα, τὸν Ἑρμοῦ, Λυσίου, τοῦ Κεφάλου, πρὸς
λόγους εἶναι. Ἢ οὐδὲν λέγω, ἀλλὰ καὶ ὁ Λυσίας, ἀρχόμενος
τοῦ ἐρωτικοῦ, ἠνάγκασεν ἡμᾶς ὑπολαβεῖν τὸν Ἔρωτα ἕν
τι τῶν ὄντων ὃ αὐτὸς ἐβουλήθη ; καί, πρὸς τοῦτο ἤδη e
συνταξάμενος πάντα, τὸν ὕστερον λόγον διεπεράνατο ;
Βούλει πάλιν ἀναγνῶμεν τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ ;

ΦΑΙ. Εἴ σοί γε δοκεῖ· ὃ μέντοι ζητεῖς οὐκ ἔστ' αὐτόθι.

ΣΩ. Λέγε, ἵνα ἀκούσω αὐτοῦ ἐκείνου.

ΦΑΙ. « Περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι, καὶ
« ὡς νομίζω συμφέρειν ἡμῖν τούτων γενομένων, ἀκήκοας.
« Ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχῆσαι ὧν δέομαι, ὅτι οὐκ 264
« ἐραστὴς ὢν σοῦ τυγχάνω. Ὡς ἐκείνοις μὲν τότε μετα-

c 7 πότερον (et Galen.) : ποτέρων Hirschig Vollgr. || 9 ἢ οἴει... 12 τυγχάνει ; Phaedro et ἄριστα λέγεις d 1 Socrati primus trib. Heindorf : priora Socratis, altera Phaedri faciunt codd. || ἢ (et Galen.) : ἡ B ἢ T || ἐγχωρῆσαι Galeni cod. *Marcian.* : συγχ. codd. Hermi.[1] Thomps. || 10 νῦν δὴ : δὴ Galen. νυνδὴ exc. Thomps. omnes || εἶπες : -ας Vollgr. || τέ ἐστι : περίεστι Galeni *Marcian.* || 11 μέγιστον (et Galen.) : μ. ὂν Heindorf Burnet || 12 τυγχάνει (et Galen.) : ὢν τ. Hirschig Vollgr. || **d** 2 εἰ : εἰ ἐγὼ ci. Naber || 4 Δία : Δι' Thomps. Vollgr. || ὡς : om. B Hermi. || 5 λέγεις τεχνικωτέρας : τ. λ. Aristid. || 6 Πᾶνα : πάν∗α BT ex πάντα W || 7 λόγους : -ου BW || **e** 6 ἐπίστασαι : -μαι T || **264 a** 2 τότε : τό τε B.

« *pas ton amoureux. La preuve en est que les gens dont je* « *parle en viennent à regretter le bien qu'ils ont pu faire, le* « *jour où leur désir aura pris fin...* [1] »

SOCRATE. — Point de doute ! Il est bien loin, ce semble, de faire ce que nous cherchons, cet homme qui ne prend même pas le sujet par le commencement, mais plutôt par la fin, s'essayant à en faire la traversée en nageant sur le dos à reculons ! et qui commence par ce que l'amoureux, quand il en aurait déjà fini, dirait au bien-aimé ! Est-ce que je n'ai rien dit qui compte, Phèdre, mon cher cœur [2] ?

b PHÈDRE. — C'est bien vrai, ma foi, que c'est une fin, Socrate, ce dont il traite en s'exprimant ainsi !

SOCRATE. — Mais que dire du reste ? N'a-t-il pas l'air d'avoir jeté pêle-mêle les éléments du sujet ? Ou bien existe-t-il quelque évidente nécessité, qui obligeait celui qui vient le second dans son discours à être mis à la seconde place, plutôt que telle autre des choses qu'il a dites ? Quant à moi, comme je n'y connais goutte, j'ai eu en effet l'impression que, bravement, l'écrivain les disait comme ils lui arrivaient ! Connais-tu, toi, quelque nécessité *logographique* qui l'ait obligé, lui, de mettre ainsi ces éléments à la file les uns à côté des autres [3] ?

PHÈDRE. — Tu es bien honnête de me juger capable de
c discerner ses intentions, à lui, avec une pareille précision !

SOCRATE. — Voici pourtant une chose au moins que tu affirmerais, je pense : c'est que tout discours doit être constitué à la façon d'un être animé : avoir un corps qui soit le sien, de façon à n'être ni sans tête ni sans pieds, mais à avoir un milieu en même temps que deux bouts, qui aient été écrits de façon à convenir entre eux et au tout [4].

PHÈDRE. — Comment le nier en effet ?

SOCRATE. — Eh bien ! examine donc si le discours de ton

1. Cette fois Phèdre a lu une phrase de plus, et c'est sur le dernier mot que va repartir l'examen. — Lysias est comparé à un nageur qui, ayant un but, s'interdit de le voir puisqu'il « fait la planche », et qui de plus s'en éloigne en nageant à reculons.

2. Le grec dit : *tête chère* ; expression homérique (*Il.* VIII 281).

3. Peut-être l'Art a-t-il des exigences secrètes ! Socrate feint naïvement de les ignorer : c'est le procédé de l'*ironie*.

4. Voir plus bas 268 d et Notice, section III. Cette idée de l'unité organique de toute construction de la pensée est profonde chez Platon, en relation avec sa conception finaliste du *cosmos* lui-même.

« μέλει ὧν ἂν εὖ ποιήσωσιν, ἐπειδὰν τῆς ἐπιθυμίας « παύσωνται... »

ΣΩ. Ἦ πολλοῦ δεῖν ἔοικε ποιεῖν ὅδε γε ὃ ζητοῦμεν, ὃς οὐδὲ ἀπ' ἀρχῆς, ἀλλ' ἀπὸ τελευτῆς ἐξ ὑπτίας ἀνάπαλιν διανεῖν ἐπιχειρεῖ τὸν λόγον, καὶ ἄρχεται ἀφ' ὧν πεπαυμένος ἂν ἤδη ὁ ἐραστὴς λέγοι πρὸς τὰ παιδικά. Ἢ οὐδὲν εἶπον, Φαῖδρε, φίλη κεφαλή ;

ΦΑΙ. Ἔστι γέ τοι δή, ὦ Σώκρατες, τελευτή, περὶ οὗ b τὸν λόγον ποιεῖται.

ΣΩ. Τί δὲ τἆλλα ; Οὐ χύδην δοκεῖ βεβλῆσθαι τὰ τοῦ λόγου ; Ἢ φαίνεται τὸ δεύτερον εἰρημένον ἔκ τινος ἀνάγκης δεύτερον δεῖν τεθῆναι ἤ τι ἄλλο τῶν ῥηθέντων ; Ἐμοὶ μὲν γὰρ ἔδοξεν, ὡς μηδὲν εἰδότι, οὐκ ἀγεννῶς τὸ ἐπιὸν εἰρῆσθαι τῷ γράφοντι· σὺ δ' ἔχεις τινὰ ἀνάγκην λογογραφικὴν ᾗ ταῦτα ἐκεῖνος οὕτως ἐφεξῆς παρ' ἄλληλα ἔθηκεν ;

ΦΑΙ. Χρηστὸς εἶ, ὅτι με ἡγῇ ἱκανὸν εἶναι τὰ ἐκείνου οὕτως ἀκριβῶς διιδεῖν. c

ΣΩ. Ἀλλὰ τόδε γε, οἶμαί, σε φάναι ἂν δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῷον συνεστάναι, σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὑτοῦ ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα.

ΦΑΙ. Πῶς γὰρ οὔ ;

ΣΩ. Σκέψαι τοίνυν τὸν τοῦ ἑταίρου σου λόγον εἴτε

a 5 ἦ (et Hermi.^{1}) : η B || ζητοῦμεν ὅς : -τούμενος B || 7 διανεῖν : -νύειν B^2 rec. (exp. et υ s. u.) || 8 ἐραστὴς : -θεὶς codd. || 9 Φαῖδρε : ὦ Φ. Vindob. 32 Hirschig || b 1 ἔστι : -τιν codd. || δή : ἤδη Badham Vollgr. || περὶ... 2 ποιεῖται : auct. Heindorf addub. Schanz || 3 δὲ (et Hermi.^{1}) : δαὶ T || τἆλλα : τἄλ. B τᾶλ, W τὰ ἄλ. Hermi.^{1} || 4 ἢ : ῆ T || 5 δεῖν τεθῆναι : δὴ τ. Schanz Vollgr. del. ci. δεῖν Madvig || 6 ἀγεννῶς : ἀτενῶς ci. Naber || 8 ᾗ : ἡ B reuera || 10 με : μὴ B || ἡγεῖ : -ῇ W || c 3 σῶμά τι T reuera : σώματι B || αὑτοῦ : αὐ. codd. || 4 pr. μήτε B^2 (ex ο fecit ε) : μὴ το B || εἶναι : post ἄπουν Hermi. || 5 τε : τ' TW || πρέποντα (et Dionys. *Ars rhet.* X 6 [II^1, 364^{17}]) : πρεπόντως Vollgr. || 7 ἑταίρου : ἑτέ. W.

ami est dans ce cas, ou bien si c'est autrement : tu ne le trouveras pas du tout différent, alors, de l'épitaphe qui, dit-on, fut faite pour Midas le Phrygien !

d PHÈDRE. — Quelle est-elle et quelle en est l'histoire ?

SOCRATE. — En voici la teneur : « *Vierge de bronze, au* « *tombeau de Midas j'ai place ; — tant que coulera l'eau, ver-* « *doieront les grands arbres, — fixée au même lieu, sur le tertre* « *où l'on pleure, — aux passants je dirai : Là, sous terre est* « *Midas*[1] *!* » Or, il est complètement indifférent que tel élément
e en soit dit le premier ou le dernier : tu le comprends assez, je suppose !

PHÈDRE. — Tu railles notre discours, Socrate...

— *des deux discours de Socrate.*

SOCRATE. — Eh bien ! pour que, toi, tu n'aies pas de chagrin, laissons-le donc en paix, ce discours ! Ce n'est pas pourtant qu'à mon avis il n'abonde en exemples sur lesquels il y aurait profit à fixer les yeux, en essayant de ne les guère imiter ! Venons-en plutôt aux discours qui ont suivi : ils contenaient en effet, voilà mon avis, quelque chose qu'il convient d'envisager quand on veut examiner la question de l'éloquence.

PHÈDRE. — De quelle nature, dis-moi, est la chose dont
265 tu parles ?

SOCRATE. — C'est qu'ils étaient tous deux contraires en quelque sorte[2], puisqu'ils disaient : l'un, qu'il faut accorder ses faveurs à l'homme qui aime ; l'autre, à celui qui n'aime pas.

PHÈDRE. — Et quelle n'était pas leur ardeur !

SOCRATE. — Je pensais que tu dirais le vrai mot : leur délire ! Et ce qu'en vérité j'avais en vue, c'était cela même. Un délire : voilà en effet ce que nous avons affirmé qu'est l'amour. C'est bien cela ?

PHÈDRE. — Oui.

SOCRATE. — Mais le délire, sais-tu, comporte deux espèces,

1. Épigramme attribuée à Cléobule de Lindos, parfois nommé parmi les Sept Sages, et raillée par Simonide dans une de ses odes (fr. 6 Bergk). Dans Diogène Laërce qui la cite (I 6, 2), elle a deux autres vers, pure amplification du second.

2. La contrariété met en évidence deux espèces d'un genre : heureuse chance (fin de 262 c et de 265 c) pour qui voudra *diviser* !

οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει· καὶ εὑρήσεις τοῦ ἐπιγράμματος οὐδὲν διαφέροντα ὃ Μίδᾳ τῷ Φρυγί φασί τινες ἐπιγεγράφθαι.

ΦΑΙ. Ποῖον τοῦτο, καὶ τί πεπονθός; d

ΣΩ. Ἔστι μὲν τοῦτο τόδε·

« Χαλκῆ παρθένος εἰμί, Μίδα δ' ἐπὶ σήματι κεῖμαι.
« Ὄφρ' ἂν ὕδωρ τε νάῃ καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ,
« αὐτοῦ τῇδε μένουσα πολυκλαύτου ἐπὶ τύμβου,
« ἀγγελέω παριοῦσι Μίδας ὅτι τῇδε τέθαπται. »

Ὅτι δ' οὐδὲν διαφέρει αὐτοῦ πρῶτον ἢ ὕστατόν τι λέγεσθαι, e
ἐννοεῖς που, ὡς ἐγῷμαι.

ΦΑΙ. Σκώπτεις τὸν λόγον ἡμῶν, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Τοῦτον μὲν τοίνυν, ἵνα μὴ σὺ ἄχθῃ, ἐάσωμεν· καίτοι συχνά γε ἔχειν μοι δοκεῖ παραδείγματα πρὸς ἅ τις βλέπων ὀνίναιτ' ἄν, μιμεῖσθαι αὐτὰ ἐπιχειρῶν μὴ πάνυ τι. Εἰς δὲ τοὺς ἑτέρους λόγους ἴωμεν· ἦν γάρ τι ἐν αὐτοῖς, ὡς δοκῶ, προσῆκον ἰδεῖν τοῖς βουλομένοις περὶ λόγων σκοπεῖν.

ΦΑΙ. Τὸ ποῖον δὴ λέγεις; 265

ΣΩ. Ἐναντίω που ἤστην· ὁ μὲν γὰρ ὡς τῷ ἐρῶντι, ὁ δ' ὡς τῷ μή, δεῖ χαρίζεσθαι ἐλεγέτην.

ΦΑΙ. Καὶ μάλ' ἀνδρικῶς.

ΣΩ. Ὤιμην σε τἀληθὲς ἐρεῖν, ὅτι μανικῶς· ὃ μέντοι ἐζήτουν ἐστὶν αὐτὸ τοῦτο. Μανίαν γάρ τινα ἐφήσαμεν εἶναι τὸν ἔρωτα· ἢ γάρ;

ΦΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Μανίας δέ γε εἴδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων

c 10 φασί : -σίν BT || d 3 Μίδα (ί ex em. W) : -ᾳ B || 6 παριοῦσι : -σιν W || e 1 ὅτι... 2 ἐγῷμαι : del. ci. Naber || 3 ἡμῶν T[2] rec. (i. m.) (et Hermi.[1]) : om. T || 4 ἐάσωμεν : ἐάσο. W || 5 γε... δοκεῖ : om. Hermi.[1] || 6 βλέπων (et Hermi.)... μιμεῖσθαι : βλ. μὲν... μ. δ' Heindorf Vollgr. || 7 τι : τι εὐφυὴς ὢν uel ἀφυὴς Winckelm. || εἰς : εἰ W ἐπὶ Hermi. || ἑτέρους (et Hermi.[1]) : ἑταί. B || 265 a 7 ἦ (et Stob.) : ῆ T η B || 9 γε : om. Stob. Hermi.

l'une qui est due à des maladies humaines, l'autre, à un état divin qui nous fait sortir des règles coutumières.

b PHÈDRE. — Absolument, ma foi !

SOCRATE. — Quant au délire divin, nous l'avons divisé en quatre sections qui relèvent de quatre dieux, rapportant à Apollon l'inspiration divinatoire, à Dionysos l'inspiration mystique, aux Muses l'inspiration poétique, la quatrième enfin à Aphrodite et à l'Amour ; nous avons alors proclamé l'excellence supérieure de l'amoureux délire [1]. Et voici que, je ne sais comment, tandis qu'en nous faisant une image de l'émotion amoureuse nous mettons probablement la main sur quelque vérité, mais peut-être bien aussi nous fourvoyons-nous d'un autre côté [2], voici que, ayant ainsi composé un mélange oratoire qui n'était pas tout à fait sans force persuasive, c'est d'une sorte d'hymne mythologique que nous c avons, en un badinage plein de convenance et de piété [3], fait honneur à celui qui est ton maître comme le mien, Phèdre, à l'Amour sous la garde de qui sont les beaux garçons !

PHÈDRE. — Un hymne, ma parole ! qu'il ne m'a pas du tout déplu d'entendre.

La méthode dialectique.

SOCRATE. — Voici donc la leçon que nous avons à tirer de cet hymne même, de la manière, dis-je, dont le discours fut à même de passer du blâme à l'éloge.

PHÈDRE. — Comment l'entends-tu donc ?

SOCRATE. — Pour moi c'est évident : dans le reste nous n'avons réellement fait que jouer un jeu ; mais, dans ces choses qu'une heureuse fortune nous a fait dire, il y a deux façons de procéder dont il ne serait pas sans intérêt, supposé d qu'on le puisse, de comprendre techniquement la fonction [3].

PHÈDRE. — Et quelles sont-elles ?

SOCRATE. — La première : vers une forme unique mener,

1. Socrate a dit en effet que l'amour est un délire ; que le prophétisme est une illumination exceptionnelle ; que la divination inspirée n'a rien de commun avec l'art augural ; que l'ouvrier en poésie n'est pas un poète ; qu'il n'y a pas d'amour sans un élan désintéressé du cœur ; il a distingué quatre espèces du délire (244 a sqq., 249 d sqq.). Mais cette théologie du délire est nouvelle.

2. Dans le rappel lyrique des visions abolies ? Dans les allusions au dérèglement de l'amour ? Plutôt parce qu'un mythe n'est pas la vérité.

3. Le contenu de l'hymne est un mythe et ce mythe est un jeu ;

ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων
νομίμων γιγνομένην.

ΦΑΙ. Πάνυ γε. b

ΣΩ. Τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελό-
μενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διο-
νύσου δὲ τελεστικήν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικήν, τετάρτην
δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος, ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμέν τε
ἀρίστην εἶναι· καί, οὐκ οἶδ' ὅπῃ, τὸ ἐρωτικὸν πάθος
ἀπεικάζοντες, ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι, τάχα
δ' ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι, κεράσαντες οὐ παντά-
πασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικόν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν, c
μετρίως τε καὶ εὐφήμως, τὸν ἐμόν τε καὶ σὸν δεσπότην
Ἔρωτα, ὦ Φαῖδρε, καλῶν παίδων ἔφορον.

ΦΑΙ. Καὶ μάλα ἔμοιγε οὐκ ἀηδῶς ἀκοῦσαι.

ΣΩ. Τόδε τοίνυν αὐτόθεν λάβωμεν, ὡς ἀπὸ τοῦ ψέγειν
πρὸς τὸ ἐπαινεῖν ἔσχεν ὁ λόγος μεταβῆναι.

ΦΑΙ. Πῶς δὴ οὖν αὐτὸ λέγεις;

ΣΩ. Ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ
πεπαῖσθαι, τούτων δέ τινων, ἐκ τύχης ῥηθέντων, δυοῖν εἰδοῖν
εἰ αὐτοῖν τὴν δύναμιν τέχνῃ λαβεῖν δύναιτό τις οὐκ ἄχαρι. d

ΦΑΙ. Τίνων δή;

ΣΩ. Εἰς μίαν τε ἰδέαν, συνορῶντα, ἄγειν τὰ πολλαχῇ

a 10 ἐξαλλαγῆς (et Stob.) : ἐξ ἀλλ. W || εἰωθότων νομίμων (et Stob.) : εἰω. ci. del. Schneider νομ. del. Vollgr. || **b** 2 τεττάρων θεῶν (et Stob.) : fors. non legit Hermi. secl. Schanz del. Vollgr. || 5 τε : om. Stob. || **c** 1 ἀπίθανον λόγον : ἀπ. λόγου BT -θάνῳ λόγῳ Schleierm. || ὕμνον : postea interpung. Heindorf Ast || 4 ἔμοιγε : ἐμοὶ μέν T || 8 pr. μὲν : δὲ Galeni codd. || τὰ μὲν ἄλλα (et Galen.) : τὰ ἄλλα uel τἄλλ. Hermi.[1] || παιδιᾷ (et Galen.) : -δία B fors. non legit Hermi. || 9 πεπαῖσθαι (et Galen.) : πεπέ. B πεπαῖχθαι Galen.[n] Hermi. uel πεπρᾶχ.[n] (sed referri uid. ad προσεπαίσαμεν c 1) || τινῶν ... ῥηθέντων (et Galen. Stob.) : τι νῷν ... ῥηθὲν τὸ τοῖν Badham || ῥηθέντων : -τοιν Hermi. || εἰδοῖν (et Stob.) : εἴδοιν B εἰδῶν Galen. || **d** 1 αὐτοῖν : -τὴν W (cf. 256 c 2) Galen.[n] Stob. uulg. -τός Galeni *Marcian.* || τέχνῃ (et Galen. Hermi.[1]) : -νην Stob. || δύναιτό (et Stob.) : δύναταί Galeni *Marcian.* || 3 εἰς (et Galen. Stob. Hermi.[1]) : τὸ εἰς (sicut e 1) Vollgr. || συνορῶντα (et Galen. Stob.) : συνείροντα auct. Naber Vollgr.

grâce à une vision d'ensemble, ce qui est en mille endroits
disséminé, afin que, par la définition de chacune de ces
unités[1], on fasse voir clairement quelle est celle sur laquelle
on veut, en chaque cas, faire porter l'instruction. C'est ce
que nous fîmes naguère à propos de l'amour : voilà ce qu'il
est d'après notre définition ; et, que la formule de celle-ci
fût bonne ou mauvaise, à tout le moins l'effet en a été de
mettre le discours en état de réaliser, en ce qu'il disait, la
clarté et l'accord avec soi-même.

PHÈDRE. — Et l'autre façon de procéder, qu'est-ce que tu
en dis, Socrate ?

e SOCRATE. — C'est, en retour, d'être capable de détailler
par espèces[2], en observant les articulations naturelles ; c'est
de s'appliquer à n'en casser aucune partie et d'éviter les
façons d'un méchant dépeceur. Tout au contraire, c'est de
procéder comme tout à l'heure avec les deux discours qui,
dans l'unité d'une forme commune, comprenaient ce qui est
démence de l'esprit ; mais, tout ainsi que d'un corps unique
266 partent des membres qui, de nature étant doubles et de
même nom, sont désignés comme gauches ou droits, de
même aussi le fait du dérangement d'esprit, après avoir été,
en nous, considéré par les deux discours comme une espèce
naturellement unique, a été taillé du côté gauche par l'un
des deux, et celui-ci, taillant à nouveau, n'a point eu de
relâche qu'il n'eût, de ce côté, découvert une sorte gauche
d'amour, qu'il a vilipendé et tout à fait légitimement ; le

mais, ce jeu étant ce qu'il doit être, il s'ensuit que l'objet en est vraisemblable. Or, dans ce délassement on va trouver les indices d'une méthode sérieuse. On le comprend si l'on se rappelle que le mythe est, comme dit le *Timée* 59 cd, le « plaisir exempt de remords » du dialecticien qui sait la vérité (cf. 262 d).

1. Le grec dit simplement *chaque chose*, au neutre. Or il ne peut s'agir de chacun des éléments de la multiplicité, mais seulement de chaque résultat de l'acte qui réduit la multiplicité à l'unité, c.-à-d. en somme de chaque unité (cf. 249 bc). Quant à la vision d'ensemble, ou *synoptique*, qui permet cette réduction, c'est ce qui s'appellera, 266 b, le *rassemblement*. Par cette aptitude la *République* (VII 537 c) caractérise le dialecticien, et les *Lois* (XII 965 b), les membres du Conseil nocturne, qui en sont la réplique.

2. Sur la division, Notice, p. CLVII sq. La dualité du plan organique, on le voit, est le principe du procédé dichotomique, dont l'application au délire et à l'amour répond à chacun des deux discours.

διεσπαρμένα, ἵνα, ἕκαστον ὁριζόμενος, δῆλον ποιῇ περὶ
οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ· ὥσπερ τὰ νῦν δὴ περὶ ἔρωτος,
ὃ ἔστιν ὁρισθὲν εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς ἐλέχθη, τὸ γοῦν σαφὲς
καὶ τὸ αὐτὸ αὑτῷ ὁμολογούμενον, διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν
ὁ λόγος.

ΦΑΙ. Τὸ δ' ἕτερον δὴ εἶδος τί λέγεις, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα e
ᾗ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν,
κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον. Ἀλλ' ὥσπερ ἄρτι τὼ
λόγω τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἕν τι κοινῇ εἶδος ἐλα-
βέτην, ὥσπερ δὲ σώματος ἐξ ἑνὸς διπλᾶ καὶ ὁμώνυμα 266
πέφυκε, σκαιὰ τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα, οὕτω καὶ τὸ τῆς
παρανοίας ὡς ἓν ἐν ἡμῖν πεφυκὸς εἶδος ἡγησαμένω τὼ
λόγω, ὁ μὲν τὸ ἐπ' ἀριστερὰ τεμνόμενος μέρος, πάλιν
τοῦτο τέμνων, οὐκ ἐπανῆκεν πρὶν ἐν αὐτοῖς ἐφευρὼν
ὀνομαζόμενον σκαιόν τινα ἔρωτα ἐλοιδόρησεν, μάλ' ἐν

d 4 ποιῇ : -εῖ Galeni *Marcian.* || 5 ἀεὶ Galen. Stob. : αἰ. codd. || διδάσκειν (et Stob.) : -κων Galen. || ἐθέλῃ : -ει Galeni *Marcian.* || τὰ νῦν δὴ (et Galen. Stob.) : τανῦν δὴ Hermi.[1] τὰ νυνδὴ Burnet τὸ νυνδὴ Schanz Vollgr. || 6 εἴτ' : εἴτε Galen. Stob. Hermi. || 7 αὑτῷ (et Galen.) : αὐ. Stob. || 9 δὴ (et Stob.) : om. Galen. μὴ B || **e** 1 κατ' εἴδη (et Galen. Stob. Hermi.[1]) : κατείδη W καὶ τὰ εἴ. Madvig ἕκαστ' εἴ. Badham del. Vollgr. (*Append. crit.* 149) || διατέμνειν (et Galen. Stob.) : τέμν. B et fors. Hermi. || κατ' ἄρθρα (et Galen. Stob. Hermi.) : οἷον κατ' ἄ. Stephan. del. ci. Zipperer || 2 ᾗ (et Galen.) : η B || πέφυκεν : -κε Galen. Stob. || ἐπιχειρεῖν (et Galen. Stob.) : -ροῦντα Vollgr. || 3 ἀλλ' : ἀλλὰ TW Stob. || τὼ λόγω Stob. : τῷ -ῳ codd. || **266 a** 1 σώματος (et Hermi.[1]) : -τι Stob. || 2 πέφυκε σκαιὰ : -κες καὶ ἃ sic B π. καὶ ἅττα uel ἅτ. Stob.[n] π. τὰ μὲν σ. Vollgr. || τὰ δὲ Stob. : τάδε . ἢ codd. (η B) || τό : τὰ Stob. || 3 παρανοίας (ι s. u. T) : -οινίας Stob. || ὡς (et Stob.) : del. Vollgr. || ἓν ἐν ἡμῖν Heindorf : ἐν ἡ. TW Stob. ἐν ὑ. B || ἡγησαμένω τὼ λόγω : -νῳ (-νω B) τῷ -ῳ codd. Stob. (λόγω Stob.[n]) || 4 τό : om. Stob. || ἀριστερὰ (et Hermi.) : -ρᾷ T Stob. || τεμνόμενος μέρος (et Stob.) : τ., εἰς μέρη Badham || πάλιν ... τέμνων (et Stob.) : del. Vollgr. || 4 ἐπανῆκεν : -κε W ἀνῆ. Stob. Vollgr. || ἐν αὐτοῖς : ἐν αὐτῷ ci. Vollgr. ἑαυτοῖς Stob.[n] || 5 ὀνομαζόμενος : -νον Stob. || ἐλοιδόρησεν : -σε W Stob. Hermi.

second discours, nous menant à ce qui est le côté droit du délire, lequel porte le même nom que l'autre, a découvert à son tour une sorte divine d'amour, et, la présentant aux
b regards, il l'a louée comme la cause pour nous des biens les plus grands.

PHÈDRE. — On ne peut dire plus vrai !

SOCRATE. — C'est de cela, Phèdre, que je suis pour mon compte, oui, fort amoureux : de ces divisions et de ces rassemblements, en vue d'être capable de parler et de penser. En outre, si je crois voir chez quelqu'un d'autre une aptitude à porter ses regards dans la direction d'une unité et qui soit l'unité naturelle[1] d'une multiplicité, cet homme-là, j'en suis le poursuivant, *sur la trace qu'il laisse derrière lui, comme sur celle d'un Dieu*[2] ! Ce qui est vrai aussi, c'est que les hommes qui sont aptes à ce faire (ai-je raison, ou non, de les désigner ainsi ? Dieu le sait !), jusqu'à présent en tout cas, je les
c appelle des *dialecticiens*. Pour le moment, quel nom ceux qui sont de ton bord et de celui de Lysias doivent-ils recevoir ? Ce dont il s'agit, n'est-ce pas cet art oratoire dont l'emploi a permis à Thrasymaque et aux autres, et de se rendre habiles personnellement à parler, et de donner ce talent à d'autres, à ceux qui consentent à leur apporter des présents, comme à des rois ?

PHÈDRE. — Des personnages royaux, c'est vrai, mais non pas, à coup sûr, par la connaissance de ce à quoi se rapportait ta question ! Mais, si ce genre-ci (quant à moi il me le semble) reçoit de toi son vrai nom quand tu l'appelles *dialectique*, par contre il me semble que le genre *rhétorique* nous fuit encore[3].

Deuxième section : procédés rhétoriques et rhéteurs illustres.

d SOCRATE. — Comment l'entends-tu ? Est-ce, que par hasard, il y aurait quelque belle étude, que la privation de cette connaissance n'empêcherait pas d'être techniquement acquise ? Il faut absolument que nous n'en fassions point fi, ni toi ni moi, mais que nous disions en quoi aussi consiste vraiment ce qu'on a laissé de la rhétorique.

1. Plus souvent on rapporte *naturel* à *aptitude*, cf. Notice, p. CLIV n.
2. Fin d'hexamètre et pastiche probable d'Homère.
3. Phèdre n'a pas compris, ce que dès ses premiers mots (b)

δίκῃ, ὁ δ' εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ τῆς μανίας ἀγαγὼν ἡμᾶς,
ὁμώνυμον μὲν ἐκείνῳ, θεῖον δ' αὖ τινα ἔρωτα ἐφευρὼν καὶ
προτεινάμενος, ἐπῄνεσεν ὡς μεγίστων αἴτιον ἡμῖν ἀγαθῶν. b

ΦΑΙ. Ἀληθέστατα λέγεις.

ΣΩ. Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε,
τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ
φρονεῖν. Ἐάν τέ τινα ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ
ἐπὶ πολλὰ πεφυκὸς ὁρᾶν, τοῦτον διώκω κατόπισθε μετ'
ἴχνιον ὥστε θεοῖο. Καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους
αὐτὸ δρᾶν, εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω θεὸς οἶδεν,
καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς. Τὰ δὲ νῦν παρὰ c
σοῦ τε καὶ Λυσίου μαθόντας, εἰπὲ τί χρὴ καλεῖν· ἢ τοῦτο
ἐκεῖνό ἐστιν· ἡ λόγων τέχνη, ᾗ Θρασύμαχός τε καὶ οἱ
ἄλλοι χρώμενοι σοφοὶ μὲν αὐτοὶ λέγειν γεγόνασιν, ἄλλους τε
ποιοῦσιν οἳ ἂν δωροφορεῖν αὐτοῖς, ὡς βασιλεῦσιν, ἐθέλωσιν;

ΦΑΙ. Βασιλικοὶ μὲν ἆνδρες, οὐ μὲν δὴ ἐπιστήμονές γε
ὧν ἐρωτᾷς. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν τὸ εἶδος ὀρθῶς ἔμοιγε δοκεῖς
καλεῖν, διαλεκτικὸν καλῶν· τὸ δὲ ῥητορικὸν δοκεῖ μοι
διαφεύγειν ἔθ' ἡμᾶς.

ΣΩ. Πῶς φῄς; Καλόν πού τι ἂν εἴη ὅ, τούτων ἀπο- d
λειφθέν, ὅμως τέχνῃ λαμβάνεται; Πάντως δ' οὐκ ἀτιμαστέον αὐτὸ σοί τε καὶ ἐμοί, λεκτέον δὲ τί μέντοι καὶ ἔστι τὸ λειπόμενον τῆς ῥητορικῆς.

a 7 τὰ : τὸ Stob. || ἐν δεξιᾷ (et Stob.) : ἐν -α B ἐν -ὰ W εἰς τὰ -ὰ Hermi. || τῆς μανίας (et Stob.) : auct. Egelie del. Vollgr. || ἀγαγὼν (et Stob.) : ἄγων Egelie || 8 ἐφευρὼν (et Stob.) : del. Vollgr. || καὶ (et Stob.) : secl. Thomps. del. Schanz Vollgr. || **b** 1 προτεινάμενος : -νόμενος Stob. || 4 διαιρέσεων : ξυναιρ. Pap. C. || συναγωγῶν : ξυν. id. || ἵνα : ἵν' TW Stob. || 5 τινα (et Stob.) : τιν' exc. Schanz omnes || 6 πεφυκὸς (et Stob.[n]) : -κότα uulg. -κόθ' exc. Vollgr. omnes || κατόπισθε : -θεν codd. Stob. || 8 ἢ B^2 (s. u.) : εἰ B ᾖ Stob.[n] || οἶδεν : -δε BW Stob. || **c** 1 τά δὲ νῦν : τὰ ν. δὲ TW τανῦν δὲ Hermi.[1] τοὺς ν. δὲ (sc. μαθόντας) Vollgr. || 2 μαθόντας : -τες TW τοὺς μ. Madvig -τα ci. Richards || 3 τέχνη : -νῃ W || 6 ἆνδρες Bekker : ἄνδρες codd. Hermi.[1] ἄν. Vollgr. || 7 τὸ : om. B || **d** 3 ἔστι : -τιν Hermi.[1] || 4 τῆς ῥητορικῆς : del. Vollgr. (*Append. crit.* 150).

PHÈDRE. — Et même, Socrate, une masse de choses, je pense : rien qu'avec ce que contiennent les livres qu'on a écrits sur l'art oratoire !

SOCRATE. — Et même tu as bien fait, oui, de me les rappeler ! Il y a d'abord, si je ne me trompe, le *préambule* qu'on doit prononcer en commençant le discours. Voilà, n'est-il pas vrai ? ce que tu appelles « les raffinements de l'art »[1].

PHÈDRE. — Oui.

e SOCRATE. — En second lieu vient maintenant une *exposition* et, après elle, les *témoignages* qui s'y rapportent ; en troisième lieu, les *indices* ; en quatrième lieu, les *probabilités*. Et à la *preuve* s'ajoute, si je ne me trompe, le *supplément de preuve*, au dire du moins de cet homme de Byzance qui excelle à ciseler des discours.

PHÈDRE. — C'est du magistral Théodore[2] que tu parles ?

267 SOCRATE. — Belle question ! Pour lui, en outre, après la *réfutation* il y a lieu de procéder à un *supplément de réfutation*, dans l'accusation aussi bien que dans la défense. Mais le magnifique Évènus de Paros, ne l'introduisons-nous pas dans la lice, lui qui, le premier, a découvert l'*insinuation* et l'*éloge indirect* ; lui qui a aussi, certains l'assurent, mis en vers mnémotechniques le *blâme indirect* ? Quel savant homme, en effet ! Et Tisias ? Et Gorgias ? Les laisserons-nous sommeiller, eux qui ont vu que, par-dessus la vérité, c'est la probabilité qu'il faut davantage honorer ; qui encore, par la force de la parole, donnent aux petites choses l'apparence d'être grandes et aux grandes, d'être petites ; qui mettent de l'archaïsme
b dans ce qui est nouveau et, dans son contraire, de la nouveauté ; qui, pour discourir sur tout sujet, ont inventé une méthode, aussi bien de concision que d'allongement indéfini ? Un jour pourtant Prodicus, m'entendant lui parler de cette méthode, se mit à rire : « Je suis le seul, me dit-il, à avoir découvert quels discours réclame l'Art : ceux qu'il réclame ne sont ni longs ni courts, mais d'une juste mesure ! »

Socrate avait insinué, ce qu'il dira explicitement 269 b, que la dialectique, art de penser, fonde la rhétorique, art de parler. Celle-ci est vaine, on va le voir, si elle n'est pas philosophique (269 d).

1. Ainsi alors nommait-on sans doute toutes ces figures de style.

2. Quoique le Sophiste soit professeur de parole et de style, il n'est pas sûr que tous les gens nommés ici aient écrit des traités sur

ΦΑΙ. Καὶ μάλα που συχνά, ὦ Σώκρατες, τά γ' ἐν τοῖς βιβλίοις τοῖς περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένοις.

ΣΩ. Καὶ καλῶς γε ὑπέμνησας. Προοίμιον μὲν οἶμαι πρῶτον, ὡς δεῖ τοῦ λόγου λέγεσθαι ἐν ἀρχῇ· ταῦτα λέγεις (ἦ γάρ ;) τὰ κομψὰ τῆς τέχνης.

ΦΑΙ. Ναί. e

ΣΩ. Δεύτερον δὲ δὴ διήγησίν τινα μαρτυρίας τ' ἐπ' αὐτῇ, τρίτον τεκμήρια, τέταρτον εἰκότα. Καὶ πίστωσιν οἶμαι καὶ ἐπιπίστωσιν λέγειν τόν γε βέλτιστον λογοδαίδαλον Βυζάντιον ἄνδρα.

ΦΑΙ. Τὸν χρηστὸν λέγεις Θεόδωρον ;

ΣΩ. Τί μήν ; Καὶ ἔλεγχόν γε καὶ ἐπεξέλεγχον, ὡς 267
ποιητέον ἐν κατηγορίᾳ τε καὶ ἀπολογίᾳ. Τὸν δὲ κάλλιστον
Πάριον Εὔηνον ἐς μέσον οὐκ ἄγομεν ; ὃς ὑποδήλωσίν
τε πρῶτος εὗρεν καὶ παρεπαίνους· οἱ δ' αὐτὸν καὶ
παραψόγους φασὶν ἐν μέτρῳ λέγειν, μνήμης χάριν·
σοφὸς γὰρ ἀνήρ. Τισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὕδειν, οἳ
πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον, τά τε
αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσι
διὰ ῥώμην λόγου, καινά τε ἀρχαίως τά τ' ἐναντία καινῶς, b
συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη περὶ πάντων ἀνεῦρον ;
Ταῦτα δὲ ἀκούων ποτέ μου, Πρόδικος ἐγέλασεν, καὶ μόνος
αὐτὸς εὑρηκέναι ἔφη ὧν δεῖ λόγων τέχνην· δεῖν δὲ οὔτε
μακρῶν οὔτε βραχέων ἀλλὰ μετρίων.

d 7 καὶ (et Pap. C Hermi.[1]) : del. Vollgr. secl. ceteri || καλῶς (et id. [ut uid.] Hermi.[1]) : παγκαλῶς Vollgr. || γε : γ' Hermi.[1] || 8 ἐν ἀρχῇ : ἐπ' ἀ. BW[2] (π s. u.) auct. Schanz del. Vollgr. || 9 ἦ (et Hermi.[1]) : ᾗ B || **e** 4 λογοδαίδαλον (et Cicero Hermi.[1]) : λόγον δαίδ. B || **267 a** 3 ἐς : εἰς TW Thomps. Vollgr. || ἄγομεν : ἄξ. ci. Richards (cf. ἐάσομεν 6) || 4 εὗρεν : -ρε W ηὗ. exc. Thomps. omnes || οἱ δ' αὐτὸν : del. ci. Vögelin || 5 φασὶν : del. ci. id. || 6 ἀνήρ Bekker : ὁ ἀ. Heindorf ἀν. codd. || Τισίαν (et Hermi.[1]) : Τει. ubiq. Burnet Vollgr. || δὲ T reuera neque in ras. || 8 ποιοῦσι : -σιν BW || **b** 1 ἀρχαίως : ἀ. λέγειν (uel διεξιέναι) Vollgr. || 2 ἀνεῦρον : ἂν εὗ. W ἀνηῦ. exc. Thomps. omnes || 3 ἐγέλασεν : -σε W || 4 εὑρηκέναι : ηὑρ. ut supra || τέχνην : -νη Ald. -νῇ Stephan. cum Ast del. Vollgr. || δεῖν (et corr. Paris. 1808) : δεινὰ BT.

PHÈDRE. — Le comble de la sagesse, Prodicus, en vérité !

SOCRATE. — Et Hippias ? ne parlons-nous pas de lui ? Je le crois en effet : Prodicus obtiendrait aussi le suffrage de l'étranger d'Élis.

PHÈDRE. — Pourquoi pas ?

SOCRATE. — Et Polus, maintenant, comment nous y prendrons-nous pour donner une idée de ses *Sanctuaires oratoires des Muses*[1] ? des chapitres, par exemple, du *Redou-*
c *blement*, du *Style sententieux*, du *Style imagé* ? Et aussi bien, son *Vocabulaire de Licymnius*, cadeau que lui fit ce dernier pour la composition de *La beauté de la langue* ?

PHÈDRE. — Mais, Socrate, n'y avait-il pas en vérité chez Protagoras quelque étude de ce genre ?

SOCRATE. — Oui, mon garçon, une *Propriété de la langue*, et quantité d'autres belles choses... A dire vrai, pour ce qui est des discours qui font pleurer lorsque c'est sur les articles « vieillesse » et « pauvreté » qu'on les traîne, celui qui en cet art est, à mes yeux, passé maître, c'est le colosse de Chalcédoine ! Homme qui s'est, en même temps, montré supérieur pour mettre une foule en fureur et ensuite,
d ces furieux étant soumis à ses enchantements, pour l'apaiser : ce sont ses expressions ; sans égal aussi, quel que soit le cas, aussi bien pour calomnier que pour dissiper la calomnie !... Mais passons à la terminaison des discours : la théorie en est commune, semble-t-il, à tous ; certains pourtant l'appellent *récapitulation*, tandis que d'autres lui donnent un autre nom.

PHÈDRE. — Tu parles du *résumé*, dans lequel, en finissant, on rappelle à l'auditoire chacun des points du sujet sur lequel on a discouru ?

la matière. Peut-être aussi Platon pense-t-il plus à ses propres contemporains qu'à ceux de Socrate. — Thrasymaque, au livre I de la *République*, défend avec feu une conception de la justice voisine de celle de Calliclès (*Gorgias*). Tisias (cf. 273 a-c), élève de Corax et maître de Lysias quand celui-ci vivait à Thurii, peut-être aussi Gorgias et Polus, représentent ici l'École sicilienne. Protagoras (*infra* 267 d), Prodicus, Hippias sont figures familières de l'ancienne sophistique. Pour Évènus, cf. *Phédon* 60 d. Voir Notice, p. CLXI sqq.

1. Si ce sont des exemples, c'est, je crois, que les premiers mots en italiques sont le titre du livre, dont ce seraient les parties. De même, ensuite, pour cette étude qui en rappelle une semblable, de

ΦΑΙ. Σοφώτατά γε, ὦ Πρόδικε.

ΣΩ. Ἱππίαν δὲ οὐ λέγομεν ; Οἶμαι γὰρ ἂν σύμψηφον αὐτῷ καὶ τὸν Ἠλεῖον ξένον γενέσθαι.

ΦΑΙ. Τί δ' οὔ ;

ΣΩ. Τὰ δὲ Πώλου πῶς φράσωμεν αὖ Μουσεῖα λόγων, ὡς διπλασιολογίαν καὶ γνωμολογίαν καὶ εἰκονο- c
λογίαν ; Ὀνομάτων τε Λικυμνίων, ἃ ἐκείνῳ ἐδωρήσατο πρὸς ποίησιν Εὐεπείας ;

ΦΑΙ. Πρωταγόρεια δέ, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἦν μέντοι τοιαῦτ' ἄττα ;

ΣΩ. Ὀρθοέπειά γέ τις, ὦ παῖ, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλά... Τῶν γε μὴν οἰκτρογόων, ἐπὶ γῆρας καὶ πενίαν ἑλκομένων, λόγων κεκρατηκέναι τέχνῃ μοι φαίνεται τὸ τοῦ Χαλκηδονίου σθένος· ὀργίσαι τε αὖ πολλοὺς ἅμα δεινὸς ἀνὴρ γέγονεν, καὶ πάλιν, ὠργισμένοις ἐπᾴδων, κηλεῖν, ὡς d
ἔφη· διαβάλλειν τε καὶ ἀπολύσασθαι διαβολὰς ὁθενδὴ κράτιστος... Τὸ δὲ δὴ τέλος τῶν λόγων κοινῇ πᾶσιν ἔοικε συνδεδογμένον εἶναι, ᾧ τινες μὲν ἐπάνοδον, ἄλλοι δ' ἄλλο τίθενται ὄνομα.

ΦΑΙ. Τὸ ἐν κεφαλαίῳ ἕκαστα λέγεις ὑπομνῆσαι ἐπὶ τελευτῆς τοὺς ἀκούοντας περὶ τῶν εἰρημένων ;

b 7 Ἱππίαν : -πείαν B || λέγομεν : λέξ. ci. Richards (cf. a 3) || σύμψηφον B² (em.) : σύμφ. B || 8 Ἠλεῖον : ἥλιον B || 10 φράσωμεν : -σομεν TW οὐ φράσο. Schanz Vollgr. ἐάσομεν Winckelm. || αὖ : om. W del. Winckelm. || **c** 1 ὡς : ὅς TW (cf. ad c 3 πρὸς ποίησιν) del. Winckelm. καὶ (ὡς del.) ci. Richards || διπλασιολογίαν (et Hermi.) : βραχυλογίαν καὶ δ. (cf. 269 a 7) Vollgr. || 2 Λικυμνίων : -νιείων Ast Schanz -νείων Vollgr. || ἃ... ἐδωρήσατο : secl. Ast Schanz del. Vollgr. || 3 πρὸς ποίησιν (et cf. Hermi. 239[14]) : προσεποίησεν Cornar. -εῖαν (cum προσεποίησεν) Schanz Vollgr. -ήσατο Ast || εὐεπείας : -ίας Hermi. Heindorf Schanz || 5 ἄττα : ἅτ. BW ἀτ. T || 6 παῖ : τᾶν ci. Naber || 8 τέχνῃ : -νη BT || μοι : om. W || 9 Χαλκηδονίου : Καλχ. Herwerden Vollgr. || τε (ε interpos. W²) : τ' fors. W το B || **d** 1 ἀνὴρ : ὁ ἀ. Heindorf ἀν. Bekker et, exc. Thomps., omnes || 2 ὁθενδὴ Paris. 1808 (ὅθεν δὴ) : ὅθ. δεῖ codd. || 4 ᾧ : ὃ W || δ' : δὲ W || 5 τίθενται (et Hermogen.) : τιθέντες B.

SOCRATE. — C'est de cela que je parle... Mais peut-être as-tu, toi aussi, quelque chose à dire sur l'art oratoire...

PHÈDRE. — Bah ! des vétilles, et qui ne méritent pas qu'on les dise !

268 *Examen critique.* SOCRATE. — Eh bien ! les vétilles au moins, laissons-les de côté. Quant aux choses dont nous parlions, regardons-les davantage au grand jour, pour voir quelle est et dans quels cas, du point de vue de l'art, la vertu qu'elles possèdent...

PHÈDRE. — Une vertu, Socrate, qui est tout à fait puissante : au moins, c'est évident, dans des réunions populaires !

SOCRATE. — Elles la possèdent en effet. Mais pourtant, mon divin ami, de ton côté aussi regarde bien si, par hasard, il ne t'apparaît pas, à toi comme à moi, que le tissu n'en est guère serré.

PHÈDRE. — Tu n'as qu'à me le faire voir !

SOCRATE. — Eh bien ! dis-moi, si l'on venait trouver Éryximaque, ton familier, ou bien son père Acoumène, en leur disant : « Moi je sais administrer aux corps des choses,
b « propres suivant mon intention aussi bien à échauffer qu'à « refroidir, et, si c'est mon bon plaisir, à faire vomir ou, si « je change d'avis, à faire aller du bas[1] ; plus quantité d'au- « tres effets de même sorte ! Et, puisque j'ai ce savoir, j'es- « time que je suis capable de guérir, et d'en rendre capable « un autre quand je lui aurai transmis la science de ces « choses. » En entendant cela, à ton sens que diraient-ils ?

PHÈDRE. — Qu'auraient-ils d'autre à faire que de lui demander s'il sait en outre, et quels sont ceux qu'il faut traiter ainsi, et dans quels cas on doit administrer chaque traitement, et dans quelle mesure ?

SOCRATE. — Suppose maintenant qu'il leur réponde : « Je n'en sais absolument rien. J'estime cependant que « celui qui, auprès de moi, s'est instruit de ces choses est en
c « état, lui, de satisfaire à l'objet de ta question. »

Protagoras ; Polus y aurait inséré une sorte de « Dites..., ne dites pas... », œuvre d'un collaborateur bénévole.

1. L'idée, déjà énoncée 267 ab, cd, reparaît 268 c fin, d fin : en tout art l'essentiel serait, sans avoir égard à la vérité, d'être également apte à produire un contraire ou l'autre. — Sur Éryximaque et Acoumène (227 a), cf. *Banquet*, Notice, p. XXXVII, LI sq.

ΣΩ. Ταῦτα λέγω. Καί, εἴ τι σὺ ἄλλο ἔχεις εἰπεῖν λόγων
τέχνης πέρι...

ΦΑΙ. Σμικρά γε καὶ οὐκ ἄξια λέγειν.

ΣΩ. Ἐῶμεν δὴ τά γε σμικρά. Ταῦτα δὲ ὑπ' αὐγὰς μᾶλλον 268
ἴδωμεν τίνα καὶ πότ' ἔχει, τὴν τῆς τέχνης, δύναμιν.

ΦΑΙ. Καὶ μάλα ἐρρωμένην, ὦ Σώκρατες, ἔν γε δὴ
πλήθους συνόδοις.

ΣΩ. Ἔχει γάρ. Ἀλλ', ὦ δαιμόνιε, ἰδὲ καὶ σὺ εἰ ἄρα καὶ
σοὶ φαίνεται διεστηκὸς αὐτῶν τὸ ἤτριον, ὥσπερ ἐμοί.

ΦΑΙ. Δείκνυε μόνον.

ΣΩ. Εἰπὲ δή μοι· εἴ τις, προσελθὼν τῷ ἑταίρῳ σου
Ἐρυξιμάχῳ ἢ τῷ πατρὶ αὐτοῦ Ἀκουμενῷ, εἴποι ὅτι· « Ἐγὼ
« ἐπίσταμαι τοιαῦτ' ἄττα σώμασι προσφέρειν ὥστε θερ-
« μαίνειν τ', ἐὰν βούλωμαι, καὶ ψύχειν καί, ἐὰν μὲν δόξῃ b
« μοι, ἐμεῖν ποιεῖν, ἐὰν δ' αὖ, κάτω διαχωρεῖν· καὶ
« ἄλλα πάμπολλα τοιαῦτα. Καί, ἐπιστάμενος αὐτά, ἀξιῶ
« ἰατρικὸς εἶναι καὶ ἄλλον ποιεῖν ᾧ ἂν τὴν τούτων ἐπι-
« στήμην παραδῶ », τί ἂν οἴει ἀκούσαντας εἰπεῖν ;

ΦΑΙ. Τί δ' ἄλλο γε ἢ ἐρέσθαι εἰ προσεπίσταται καὶ
οὕστινας δεῖ, καὶ ὁπότε ἕκαστα τούτων ποιεῖν, καὶ μέχρι
ὁπόσου ;

ΣΩ. Εἰ οὖν εἴποι ὅτι· « Οὐδαμῶς. Ἀλλ' ἀξιῶ τὸν
« ταῦτα παρ' ἐμοῦ μαθόντα αὐτὸν οἷόν τ' εἶναι ποιεῖν ἃ c
« ἐρωτᾷς ; »

d 8 εἴ : εἰπὲ εἴ Vollgr. et mox εἰπεῖν del. || **268 a** 1 ὑπ' αὐγὰς μᾶλλον (et Hermi.[1]) : ὑπαύγασμα καλὸν B || 2 ἴδωμεν (et Hermi.) : σκοπῶμεν καὶ ἴδ. ci. Vollgr. || πότ' : ποτ' uulg. Vollgr. || τὴν : τὸ Vollgr. (cf. 269 c 7) || 3 ἐρρωμένην : alt. ρ add. s. u. T || 5 ἔχει γάρ Socratis : Phaedri W incertum ap. B || 6 ἤτριον : ἠτρί. codd. || 8 εἰπὲ B² (em.) : εἴπερ B || προσελθὼν : προελθ. W (sed recte c 4) || 9 Ἐρυξιμάχῳ : del. ci. Naber || Ἀκουμενῷ : -ένῳ codd. || 10 ἄττα : ἅτ. codd. (B reuera) || σώμασι : -τι W et Vindob. 109 || **b** 1 μὲν : μὴ B ex em. ut uid. || 3 ἐπιστάμενος B² rec. (σ supra ο) : -ταμένους codd. || αὐτὰ : -τὸς Egelie || 4 ἰατρικός : -τρὸς T -τροὺς W || 6 δ' ἄλλο γε (et Hermi.[1]) : γε ἄλλο B || προσεπίσταται : πρὸς ἐπίστασαι W || **c** 1 ποιεῖν : auct. Buttmann secl. Burnet del. Vollgr. ἐπαΐειν Schleiermacher.

Phèdre. — Ils diraient, je crois, que cet homme est fou : pour en avoir entendu parler quelque part dans un livre ou pour avoir mis par hasard la main sur quelques remèdes, il se figure être passé médecin, alors qu'il n'entend goutte à cet art !

Socrate. — Eh bien ! suppose qu'à présent ce soit Sophocle qu'on vienne trouver, et Euripide, et qu'on leur dise : « Je sais, sur de menues matières, composer d'inter- « minables tirades, et de toutes menues sur une ample ma- « tière ; des discours apitoyants s'il me plaît, et, inversement, « d'autres qui soient, à leur tour, terribles et menaçants... »
d Et tout le reste à l'avenant, avec l'idée qu'en enseignant cela on transmet la recette pour faire une tragédie.

Phèdre. — Ceux-ci également, Socrate, se riraient, je crois, d'un homme qui se figure la tragédie autrement que comme l'organisation de ces éléments, et une organisation qui convienne à leur rapport mutuel aussi bien qu'à l'ensemble [1] !

Socrate. — Mais, au lieu, je pense, de l'invectiver avec grossièreté, bien plutôt ils imiteraient un musicien qui, sur sa route, rencontrerait un homme se figurant être un harmoniste, parce qu'il se trouve savoir comment on s'y prend pour faire rendre à la corde le son le plus aigu ou le son le
e plus grave ; il n'irait pas lui dire brutalement : « Malheu- « reux, tu as le cerveau malade [2] ! ». Au contraire, en musicien qu'il est, il parlerait plus doux : « S'il est indispen- « sable, homme excellent, de savoir cela aussi quand on « veut être un harmoniste, rien n'empêche pourtant qu'on « n'entende rien, ou presque, à l'harmonie quand on a la « capacité que tu as ! Tu sais ce que, préalablement à l'har- « monie, il est indispensable de connaître, mais la matière « de l'harmonie, tu l'ignores. »

Phèdre. — Rien de plus juste, assurément.

269 Socrate. — Et ce serait aussi la réponse de Sophocle à

1. L'importance capitale de l'arrangement, déjà indiquée 236 a, symbolisée par la formule de 264 c que Phèdre répète en écho, sera de nouveau soulignée 269 c. Cela suppose en tout art un acquis préalable, mais qui n'est pas condition suffisante (*ib.* b fin).

2. En grec : *tu as la bile noire*, ce qui pour nous est autre chose.

ΦΑΙ. Εἴποιεν ἄν, οἶμαι, ὅτι μαίνεται ἄνθρωπος καί, ἐκ βιβλίου ποθὲν ἀκούσας ἢ περιτυχὼν φαρμακίοις, ἰατρὸς οἴεται γεγονέναι, οὐδὲν ἐπαΐων τῆς τέχνης.

ΣΩ. Τί δ', εἰ Σοφοκλεῖ αὖ προσελθὼν καὶ Εὐριπίδῃ τις
λέγοι ὡς ἐπίσταται περὶ σμικροῦ πράγματος ῥήσεις παμ-
μήκεις ποιεῖν καὶ περὶ μεγάλου πάνυ σμικράς, ὅταν τε
βούληται οἰκτρὰς καὶ τοὐναντίον αὖ φοβερὰς καὶ ἀπει-
λητικάς· ὅσα τ' ἄλλα τοιαῦτα καί, διδάσκων αὐτὰ τρα- d
γῳδίας ποίησιν οἴεται παραδιδόναι;

ΦΑΙ. Καὶ οὗτοι ἄν, ὦ Σώκρατες, οἶμαι, καταγελῷεν εἴ τις οἴεται τραγῳδίαν ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν τούτων σύστασιν, πρέπουσαν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ συνισταμένην.

ΣΩ. Ἀλλ' οὐκ ἂν ἀγροίκως γε, οἶμαι, λοιδορήσειαν
ἀλλ', ὥσπερ ἂν μουσικὸς ἐντυχὼν ἀνδρὶ οἰομένῳ ἁρμονικῷ
εἶναι, ὅτι δὴ τυγχάνει ἐπιστάμενος ὡς οἷόν τε ὀξυτάτην
καὶ βαρυτάτην χορδὴν ποιεῖν, οὐκ ἀγρίως εἴποι ἄν· « Ὦ e
« μοχθηρέ, μελαγχολᾷς », ἀλλ' ἅτε μουσικὸς ὢν πρᾳότερον,
ὅτι· « Ὦ ἄριστε, ἀνάγκη μὲν καὶ ταῦτ' ἐπίστασθαι τὸν
« μέλλοντα ἁρμονικὸν ἔσεσθαι· οὐδὲν μὴν κωλύει μηδὲ
« σμικρὸν ἁρμονίας ἐπαΐειν τὸν τὴν σὴν ἕξιν ἔχοντα. Τὰ
« γὰρ πρὸ ἁρμονίας ἀναγκαῖα μαθήματα ἐπίστασαι, ἀλλ' οὐ
« τὰ ἁρμονικά. »

ΦΑΙ. Ὀρθότατά γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ὁ Σοφοκλῆς τόν σφισιν ἐπιδεικνύμενον 269

c 2 εἴποιεν ἄν Stephan. : εἴποι ἄν codd. τί εἴποιεν ἄν; Socratis supra et εἴ. ἄν ibi Phaedri esse censuit. Cornar. Socratis τί εἴ. ἄν Phaedri οἶμαι ὅτι Heindorf εἰπεῖν ἄν Burnet || ἄνθρωπος Bekker : ἄνθρ. codd. Hermi. ὁ ἄν. Heindorf || 3 βιβλίου : βυ. B || 5 δ' εἰ B[2] (em.) (et Hermi.[1] δὲ) : δεῖ B || 6 σμικροῦ : μι. W (sed σμι. 7 et e 5) || 8 αὖ : καὶ αὖ BT Hermi. del. Heindorf || d 1 ὅσα τ' ἄλλα τοιαῦτα καὶ διδάσκων : ὅσα τἄλλα τ. κ. δ. TW καὶ ὅσα ταλλα τ. δ. B || 5 πρέπουσαν (et Hermi.) : τρέ. B || συνισταμένην : auct. Madvig del. Vollgr. || 6 γε : τε W T|| e 1 ἀγρίως : -οίκως (cf. d 6) Osann || 2 ἀλλ' ἅτε : ἀλλά τε B || 4 οὐδὲν μὴν : οὐδεμην sic B || 6 πρὸ T[2] (σ eras.) : πρός BT (sed recte 269 a 2, 3).

celui qui fait sa parade devant Euripide et devant lui : il sait ce qui est préalable à la tragédie, mais non la tragédie; la réponse aussi d'Acoumène : il sait ce qui est préalable à la médecine, mais non la médecine.

PHÈDRE. — Hé ! absolument.

SOCRATE. — Voyons ! nous imaginons-nous *Adraste aux paroles de miel*[1], ou bien encore Périclès, s'ils entendaient ces merveilleux artifices qu'à l'instant nous passions en revue, ces *styles concis* et ces *styles imagés,* tout ce dont encore nous disions, après l'avoir parcouru, qu'il faudrait l'examiner au grand jour, — les imaginons-nous, dis-je, rudoyant en des
b propos impolis, comme toi et moi par rusticité nous l'avons fait [2], quiconque aura, dans ses écrits ou dans son enseignement, donné cela pour être la rhétorique? Ou bien est-ce que, plus sages en effet que nous, ils ne nous taperaient pas à tous deux aussi sur les doigts en nous disant : « Phèdre, et « toi, Socrate, au lieu de les rudoyer, il faut plutôt traiter avec « indulgence ceux qui, faute de connaître la dialectique, se « seront mis hors d'état de définir l'essence de la rhétorique; « ceux qui, du fait de cette ignorance, se sont figuré, parce « qu'ils possédaient les connaissances indispensables préala- « blement à l'art, avoir découvert la rhétorique ; qui,
c « dis-je, enseignant à d'autres ces choses, estiment qu'ils « leur ont en perfection enseigné la rhétorique et, quant à « employer en parlant chacune d'elles de façon plausible aussi « bien qu'à en organiser l'ensemble — une tâche qui ne compte « pas [3] —, que c'est à leurs élèves, tout seuls et par leurs « propres ressources, de s'en procurer le moyen lorsqu'ils « auront à parler » ?

PHÈDRE. — Ma foi oui, Socrate, il y a chance que tel soit le caractère de l'art que ces personnages, dans leur enseignement et dans leurs écrits, donnent pour être l'art oratoire ; et je suis d'avis, quant à moi, que tu as dit vrai. Mais alors,

1. Roi d'Argos, il avait su par sa douce parole apaiser la fureur de Thésée. L'épithète paraît venir de Tyrtée (fr. 8, 7 sq. Bergk).

2. L'expression, et la suite semble y inviter, doit être jointe, je crois, à *toi et moi* ; elle rappelle en effet le reproche que Socrate, en même temps qu'à Phèdre, s'est fait à ce sujet, 260 d.

3. Bien que le texte soit incertain, le sens est clair : *puisque* c'est à leurs yeux chose indifférente d'user, ou non, des figures selon le

τὰ πρὸ τραγῳδίας ἂν φαίη ἀλλ' οὐ τὰ τραγικά, καὶ ὁ Ἀκου-
μενός, τὰ πρὸ ἰατρικῆς ἀλλ' οὐ τὰ ἰατρικά.

ΦΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν.

ΣΩ. Τί δὲ τὸν μελίγηρυν Ἄδραστον οἰόμεθα ἢ καὶ
Περικλέα, εἰ ἀκούσειαν ὧν νῦν δὴ ἡμεῖς διῇμεν τῶν
παγκάλων τεχνημάτων, βραχυλογιῶν τε καὶ εἰκονο-
λογιῶν, καὶ ὅσα ἄλλα διελθόντες ὑπ' αὐγὰς ἔφαμεν εἶναι
σκεπτέα, πότερον χαλεπῶς ἂν αὐτούς, ὥσπερ ἐγώ τε καὶ b
σὺ ὑπ' ἀγροικίας, ῥῆμά τι εἰπεῖν ἀπαίδευτον εἰς τοὺς
ταῦτα γεγραφότας τε καὶ διδάσκοντας ὡς ῥητορικὴν
τέχνην ; ἤ, ἅτε ἡμῶν ὄντας σοφωτέρους, κἂν νῷν ἐπι-
πλῆξαι εἰπόντας· « Ὦ Φαῖδρέ τε καὶ Σώκρατες, οὐ χρὴ
« χαλεπαίνειν, ἀλλὰ συγγιγνώσκειν εἴ τινες, μὴ ἐπιστά-
« μενοι διαλέγεσθαι, ἀδύνατοι ἐγένοντο ὁρίσασθαι τί ποτ'
« ἔστιν ῥητορική· ἐκ δὲ τούτου τοῦ πάθους, τὰ πρὸ τῆς
« τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα ἔχοντες, ῥητορικὴν ᾠήθησαν
« εὑρηκέναι· καί, ταῦτα δὴ διδάσκοντες ἄλλους, ἡγοῦνταί c
« σφισιν τελέως ῥητορικὴν δεδιδάχθαι, τὸ δὲ ἕκαστα
« τούτων πιθανῶς λέγειν τε καὶ τὸ ὅλον συνίστασθαι,
« οὐδὲν ἔργον ὄν, αὐτοὺς δεῖν παρ' ἑαυτῶν τοὺς μαθητάς
« σφων πορίζεσθαι ἐν τοῖς λόγοις » ;

ΦΑΙ. Ἀλλὰ μήν, ὦ Σώκρατες, κινδυνεύει γε τοιοῦτόν
τι εἶναι τὸ τῆς τέχνης, ἣν οὗτοι οἱ ἄνδρες ὡς ῥητορικὴν
διδάσκουσί τε καὶ γράφουσιν, καὶ ἔμοιγε δοκεῖς ἀληθῆ

a 2 τὰ τραγικὰ : τὰ τρ. ἐπίστασθαι Vollgr. || 5 τί δὲ τὸν (et Hermi.[1]) : τί δαὶ τὸν T τί δέ ; τὸν Stephan., et, exc. Burnet, omnes || οἰόμεθα : -μεθ' ἂν Hirschig Vollgr. || 6 νῦν δὴ : νυνδὴ exc. Thomps. omnes || διῇμεν W² (em.) : δίῃμεν T (ι mutum superscr.) δίῃ. BW || 8 αὐγὰς : αὐτὰς B || **b** 2 ῥῆμά τι : ῥήματι B || 3 ῥητορικὴν : del. Vollgr. || 4 σοφωτέρους : σοφο. W || 6 συγγιγνώσκειν : συγγιν. W Hermi.[1] || 8 ἔστιν : -τι W || ῥητορική : ἡ ῥ. T || **c** 1 εὑρηκέναι : ηὑρ. exc. Thomps. omnes || 2 σφισιν : -σι W || 4 οὐδὲν ἔργον ὄν Heindorf : ὡς οὐ. ἔ. ὄν Hermi. uel ὡς οὐ. ὂν ἔ. Stephan. οὐ. ἔ. codd. Thomps. Schanz οὐ σφέτερον Badham || αὐτοὺς δεῖν : αὐ. δὲ Badham || 5 σφων : σφῷν T ἐφῶν B || 6 γε : om. B et fors. Hermi. delent, exc. Burnet, omnes || 8 διδάσκουσι ... γράφουσιν : -σιν ... -σιν BT -σι ... -σι W Aristid. || δοκεῖς (ex em. W ?) : -κεῖ B.

l'art de celui qui, en réalité, est à la fois éloquent et persuasif,
d comment et où est-il possible de se le procurer ?

Troisième section : la rhétorique philosophique ; 1° conditions.

SOCRATE. — La possibilité, Phèdre, de devenir un parfait jouteur se présente vraisemblablement (et sans doute est-ce du reste une nécessité) de la même façon qu'ailleurs : s'il est dans ta nature d'être éloquent, tu seras un orateur apprécié à condition d'y joindre le savoir et aussi l'exercice[1] ; mais, si l'une quelconque de ces conditions te fait défaut, par là même tu seras un orateur imparfait. Quant à ce qui est d'un art répondant à cette possibilité, ce n'est pas sur la voie suivie et par Lysias et par Thrasymaque qu'en apparaît, à mon avis, la méthode.

PHÈDRE. — Mais dans quelle voie, alors ?

e SOCRATE. — Il y a chance, mon bon, que Périclès se soit, selon toute apparence, élevé entre tous à la plus haute perfection dans l'art oratoire.

PHÈDRE. — Et la raison ?

SOCRATE. — Tous les arts, j'entends ceux qui ont de l'importance, exigent en surplus que, touchant la Nature, on
270 bavarde et qu'on ait la tête en l'air[2] : c'est en effet de là que proviennent en eux, semble-t-il, cette sublimité de pensée qu'on y trouve et la perfection de la mise en œuvre ! Voilà ce que Périclès notamment a possédé, en outre de ses dons naturels : c'est, je pense, parce que le hasard mit sur son chemin Anaxagore, lequel était un homme de cette sorte ; parce qu'il s'est empli de visions en l'air ; parce qu'il en est venu à la nature de l'intelligence, aussi bien que de l'absence d'intelligence : sujets sur lesquels Anaxagore étendait abondamment ses propos[3]. Et ainsi il a tiré de là, en vue de l'art oratoire, ce qui s'y adaptait.

PHÈDRE. — Comment l'entends-tu ?

bien et le vrai et de respecter l'unité organique du sujet qu'ils traitent, ils se dispensent d'enseigner cela à leurs élèves.

1. Sans doute l'avait-on déjà dit. Du moins chez Platon ce lieu commun reçoit-il une valeur précise du sens qu'il y donne à *science*.

2. C'est de quoi le *Cratyle* (401 b) fait honneur à ceux qui ont institué le langage et les *Nuées* (1405, 360), un grief contre Socrate.

3. Sur ce passage, si riche de sens, voir Notice, p. CXLVIII sq.

εἰρηκέναι. Ἀλλὰ δὴ τὴν τοῦ τῷ ὄντι ῥητορικοῦ τε καὶ
πιθανοῦ τέχνην, πῶς καὶ πόθεν ἄν τις δύναιτο πορί- d
σασθαι ;

ΣΩ. Τὸ μὲν δύνασθαι, ὦ Φαῖδρε, ὥστε ἀγωνιστὴν
τέλεον γενέσθαι, εἰκός, ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον, ἔχειν
ὥσπερ τἆλλα· εἰ μέν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῷ εἶναι, ἔσει
ῥήτωρ ἐλλόγιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην·
ὅτου δ᾽ ἂν ἐλλείπῃς τούτων, ταύτῃ ἀτελὴς ἔσει. Ὅσον δὲ
αὐτοῦ τέχνη, οὐχ ᾗ Λυσίας τε καὶ Θρασύμαχος πορεύεται
δοκεῖ μοι φαίνεσθαι ἡ μέθοδος.

ΦΑΙ. Ἀλλὰ πῇ δή ;

ΣΩ. Κινδυνεύει, ὦ ἄριστε, εἰκότως ὁ Περικλῆς πάντων e
τελεώτατος εἰς τὴν ῥητορικὴν γενέσθαι.

ΦΑΙ. Τί δή ;

ΣΩ. Πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν προσδέονται
ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι· τὸ γὰρ ὑψη- 270
λόνουν τοῦτο καὶ πάντῃ τελεσιουργὸν ἔοικεν ἐντεῦθέν ποθεν
εἰσιέναι. Ὃ καὶ Περικλῆς πρὸς τῷ εὐφυὴς εἶναι ἐκτήσατο·
προσπεσὼν γάρ, οἶμαι, τοιούτῳ ὄντι Ἀναξαγόρᾳ, μετεωρο-
λογίας ἐμπλησθεὶς καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ ἀνοίας ἀφικό-
μενος, ὧν δὴ πέρι τὸν πολὺν λόγον ἐποιεῖτο Ἀναξαγόρας,
ἐντεῦθεν εἵλκυσεν ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην τὸ πρόσφορον
αὐτῇ.

ΦΑΙ. Πῶς τοῦτο λέγεις ;

d 5 τἆλλα : τᾶλ. T ταλ. B τὰ ἄλ. W || ῥητορικῷ B² (ῷ s. u.) (et Hermogen.) : -κὸς B || et 6 ἔσει (et Aristid.) : -σῃ W || 7 ὅτου (et Aristid.) : ὅπου Ald. Vollgr. || ἐλλείπῃς (et Aristid. Hermog.ⁿ em.) : ἐλλί. B Thomps. Schanz || ἀτελὴς (et Aristid.) : -λὲς B || 8 ᾗ : ἢ B || Λυσίας (et Hermi.) : *Gorgias* Ficin. Τισίας Schaefer || 9 φαίνεσθαι : φέρ. auct. Naber Vollgr. || **270 a** 1 καὶ : κ. τὸ TW || 2 τελεσιουργὸν (et Plut.) : -γικὸν TW τελεσίεργον Badham || 4 τοιούτῳ : τῳ B || 5 ἀνοίας (et Hermi.) : διαν. Vindob. 109 Aristid. (teste Schanz) Burnet ἐνν. apogr. || 6 ὧν B² (em.) : ὂν B || πέρι B² rec. : περι B || 7 πρόσφορον : προσφέ. B.

b Socrate. — Sans doute en est-il de même pour la médecine, que précisément pour la rhétorique.

Phèdre. — Comment, enfin ?

Socrate. — Dans l'une et dans l'autre on doit procéder à l'analyse d'une nature: dans la première celle du corps, dans l'autre celle de l'âme si l'on veut, au lieu de se contenter de la routine et de l'expérience, recourir à l'art pour administrer, à l'un remèdes et régime et ainsi produire en lui santé et vigueur, à l'autre, propos et occupations en accord avec la règle, et ainsi lui communiquer telle conviction et telle excellence qu'on souhaite pour elle[1].

Phèdre. — Il y a au moins vraisemblance qu'il en est ainsi, Socrate.

c Socrate. — Mais la nature de l'âme, penses-tu qu'il soit possible de la concevoir d'une façon qui vaille d'être mentionnée, indépendamment de la nature du tout[2] ?

Phèdre. — Ma foi, si c'est Hippocrate qu'il en faut croire, lui qui est un Asclépiade, on ne peut même pas traiter du corps sans recourir à cette méthode !

Socrate. — Il a raison, vois-tu, mon camarade, de dire cela. Il faut pourtant, en sus d'Hippocrate, s'enquérir auprès de la raison et examiner si la voix de cette dernière sonne d'accord avec son dire.

Phèdre. — Oui, c'est cela.

Socrate. — Eh bien ! examine alors ce que sur la Nature peuvent bien dire et Hippocrate et la raison. N'est-ce pas de la façon que voici qu'il faut se faire une idée sur la
d nature de quoi que ce soit ? D'abord, est-il simple ou bien multiforme, l'objet touchant lequel nous voudrons être personnellement des techniciens, capables aussi de produire en autrui le même résultat ? En second lieu, dans le cas où cet objet sera simple, en examiner la propriété: quelle est celle qu'il possède naturellement, et par rapport à quoi eu égard à l'agir ? ou celle qui lui appartient eu égard au pâtir et sous l'action de quoi ? Si au contraire l'objet comporte une pluralité de formes, alors, après les avoir dénombrées, cela même qui était envisagé dans le cas de l'unicité le sera pour chacune de ces formes : par laquelle est-il dans la nature de

1. Elle est en effet une *psychagogie* (261 a ; cf. 271 c fin et p. 62, 3).
2. Pour le sens de ces lignes, cf. Notice, *loc. cit.* p. 79 n. 3.

ΣΩ. Ὁ αὐτός που τρόπος τέχνης ἰατρικῆς ὅσπερ καὶ b ῥητορικῆς.

ΦΑΙ. Πῶς δή ;

ΣΩ. Ἐν ἀμφοτέραις δεῖ διελέσθαι φύσιν, σώματος μὲν ἐν τῇ ἑτέρᾳ, ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἑτέρᾳ, εἰ μέλλεις μὴ τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ, ἀλλὰ τέχνῃ, τῷ μέν, φάρμακα καὶ τροφὴν προσφέρων, ὑγίειαν καὶ ῥώμην ἐμποιήσειν, τῇ δέ, λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους, πειθὼ ἣν ἂν βούλῃ καὶ ἀρετὴν παραδώσειν.

ΦΑΙ. Τὸ γοῦν εἰκός, ὦ Σώκρατες, οὕτως.

ΣΩ. Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει c δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως ;

ΦΑΙ. Εἰ μὲν Ἱπποκράτει γε τῷ τῶν Ἀσκληπιαδῶν δεῖ τι πιθέσθαι, οὐδὲ περὶ σώματος ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης.

ΣΩ. Καλῶς γάρ, ὦ ἑταῖρε, λέγει. Χρὴ μέντοι, πρὸς τῷ Ἱπποκράτει τὸν λόγον ἐξετάζοντα, σκοπεῖν εἰ συμφωνεῖ.

ΦΑΙ. Φημί.

ΣΩ. Τὸ τοίνυν περὶ φύσεως σκόπει τί ποτε λέγει Ἱπποκράτης τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος. Ἆρ᾽ οὐχ ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι περὶ ὁτουοῦν φύσεως ; Πρῶτον μέν, ἁπλοῦν ἢ d πολυειδές ἐστιν οὗ πέρι βουλησόμεθα εἶναι αὐτοὶ τεχνικοὶ καὶ ἄλλον δυνατοὶ ποιεῖν ; Ἔπειτα δέ, ἂν μὲν ἁπλοῦν ᾖ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον, ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ ; ἐὰν δὲ πλείω εἴδη ἔχῃ, ταῦτα ἀριθμησάμενον, ὅπερ ἐφ᾽ ἑνὸς τοῦτ᾽ ἰδεῖν

b 4 ἐν : om. B || 5 δὲ : δ᾽ BT || 7 τῇ δὲ : τῷ δὲ B || 8 βούλῃ : βουλῇ B || 9 παραδώσειν : -σει W || **c** 2 ὅλου : λόγου B || 3 μὲν (et Hermi.[1]) : μ. οὖν Laur. 2643 || γε Heindorf : τε codd. om. Galen. || τῶν interpos. T pr. m. ut uid. || 4 πιθέσθαι : πείθ. TW Thomps. || οὐδὲ περὶ : οὐδὲ Cornar. οὐ. τὴν τοῦ Stephan. Vollgr. || 5 τῷ Ἱπποκράτει : τὸν -τῃ Badham || 7 ἆρ᾽ : ἄρ᾽ B ἀρ᾽ T || **d** 2 οὗ πέρι... 3 ποιεῖν : post 1 φύσεως transpon. Vollgr. || 3 δέ, ἂν : δὲ ἐὰν TW Thomps. || 4 πρὸς τί : προς τι B πρός τι TW || 5 ἔχον : ἔχειν Stephan. || ὑπὸ τοῦ : ὑ. τουδε B ὑπό του TW (cf. 8 et 271 a 10) || 6 ἀριθμησάμενον Galen. : καταρ. Hermi. ἀριθμησάμενος codd. -σαμένους Stephan. Vollgr. || ἐφ᾽. ἐπὶ Hermi.

l'objet de produire une action, et quelle action ? ou bien par laquelle, d'être patient, en quoi et par l'action de quoi ?

PHÈDRE. — C'est bien possible, Socrate.

SOCRATE. — Ce qu'il y a au moins de sûr, c'est que, sans cela, la méthode aurait toute l'apparence d'une démarche
e d'aveugle ! On ne doit certainement pas se faire une image de celui qui avec art poursuit l'étude de quoi que ce soit, en le comparant à un aveugle, non plus qu'à un sourd ! Il est manifeste au contraire que l'enseignement de l'éloquence, s'il est donné avec art, fera voir dans sa réalité, avec exactitude, la nature de ce à quoi l'élève appliquera ses discours. Or cet objet, ce sera sans doute l'âme.

PHÈDRE. — Bien sûr !

271 SOCRATE. — Voilà donc l'objet vers lequel son effort s'est tendu tout entier : la persuasion est en effet ce qu'il s'efforce d'y produire. N'est-ce pas cela ?

PHÈDRE. — Oui.

SOCRATE. — Il est donc manifeste que Thrasymaque, ou tout autre qui donnerait un enseignement sérieux de l'art oratoire, commencera par dépeindre l'âme en toute exactitude, par faire voir s'il est dans sa nature d'être une chose une et homogène ou si, à la façon d'un corps, elle est multiforme ; car c'est cela, disons-nous, qui est montrer la nature d'une chose.

PHÈDRE. — Hé ! absolument.

SOCRATE. — Voici le second point : par le moyen de quoi lui est-il naturel de produire une action et laquelle ? ou bien de pâtir, et sous l'action de quoi ?

PHÈDRE. — Bien sûr !

b SOCRATE. — Enfin (c'est le troisième point), après avoir fait une classification des genres de discours comme des genres d'âme, ainsi que de leurs modalités respectives, il fait la revue des relations causales, établissant ainsi la correspondance de chaque genre à chaque genre, et il enseigne, de quelle sorte étant l'âme et de quelle sorte les discours, quelle est la cause en vertu de laquelle ceux-ci produisent nécessairement en l'une la persuasion, l'incrédulité dans une autre[1].

PHÈDRE. — En tout cas, qu'il en pût être ainsi ce serait apparemment tout ce qu'il y a de magnifique !

1. Psychologie et éthologie fondent la rhétorique, Not., p. CXLIX sqq.

ἐφ᾽ ἑκάστου, τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν, ἢ τῷ τί παθεῖν
ὑπὸ τοῦ ;

ΦΑΙ. Κινδυνεύει, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἡ γοῦν ἄνευ τούτων μέθοδος ἐοίκοι ἂν ὥσπερ
τυφλοῦ πορείᾳ. Ἀλλ᾽ οὐ μὴν ἀπεικαστέον τόν γε τέχνῃ e
μετιόντα ὁτιοῦν τυφλῷ οὐδὲ κωφῷ· ἀλλὰ δῆλον ὡς, ἄν
τῴ τις τέχνῃ λόγους διδῷ, τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς
φύσεως τούτου πρὸς ὃ τοὺς λόγους προσοίσει. Ἔσται δέ
που ψυχὴ τοῦτο.

ΦΑΙ. Τί μήν ;

ΣΩ. Οὐκοῦν ἡ ἅμιλλα αὐτῷ τέταται πρὸς τοῦτο πᾶσα· 271
πειθὼ γὰρ ἐν τούτῳ ποιεῖν ἐπιχειρεῖ. Ἦ γάρ ;

ΦΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Δῆλον ἄρα ὅτι ὁ Θρασύμαχός τε καὶ ὃς ἂν ἄλλος
σπουδῇ τέχνην ῥητορικὴν διδῷ, πρῶτον πάσῃ ἀκριβείᾳ
γράψει τε καὶ ποιήσει ψυχὴν ἰδεῖν, πότερον ἓν καὶ ὅμοιον
πέφυκεν ἤ, κατὰ σώματος μορφήν, πολυειδές· τοῦτο γάρ
φαμεν φύσιν εἶναι δεικνύναι.

ΦΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν.

ΣΩ. Δεύτερον δέ γε, ὅτῳ τί ποιεῖν ἢ παθεῖν ὑπὸ τοῦ
πέφυκεν.

ΦΑΙ. Τί μήν ;

ΣΩ. Τρίτον δὲ δή, διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ b
ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα, δίεισι τὰς αἰτίας,
προσαρμόττων ἕκαστον ἑκάστῳ, καὶ διδάσκων οἵα οὖσα
ὑφ᾽ οἵων λόγων δι᾽ ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἡ μὲν πείθεται, ἡ
δὲ ἀπειθεῖ.

ΦΑΙ. Κάλλιστα γοῦν ἄν, ὡς ἔοικ᾽, ἔχοι οὕτως.

d 7 τῷ utrumque : τὸ Vollgr. (*Append. crit.* 151) || αὐτὸ recc. : -τῷ codd. οὕτω Vindob. 109 || τῷ alt. : del. Suckow || 8 ὑπὸ τοῦ : ὑπό του TW || **e** 1 ἀλλ᾽ οὐ μὴν : ἀλλὰ μ. οὐκ auct. Herwerden Vollgr. || γε : om. TW || 3 τῴ Hermi.[1] : τῳ T (fors. ex em.) W om. B || 4 ὃ : om. B || **271 a** 2 ἐπιχειρεῖ : -ρῇ B[2] (η s. u.) || ἦ : ἢ B || 10 τί : om. B τι Suckow || παθεῖν : τι π. Suckow || ὑπὸ τοῦ : ὑπο του B ὑπό του TW || **b** 2 τὰς : πάσας TW Burnet || 3 οἵα : οἷα TW.

SOCRATE. — Disons mieux : il est sûr, mon cher, qu'il n'y aura jamais d'autre façon, morceau d'apparat[1] ou discours, de parler ou d'écrire, ni sur un autre sujet, ni sur celui-ci !
c Mais ceux qui aujourd'hui écrivent des *Arts oratoires,* et que, toi, tu as entendu parler, sont des rusés et font les cachottiers bien qu'ils sachent à merveille ce qui concerne l'âme. Ainsi donc, en attendant qu'ils manifestent cette façon de s'y prendre, dans leurs discours comme dans leurs écrits, ne les laissons pas nous persuader qu'ils ont l'art d'écrire !

2° méthode.

PHÈDRE. — Cette façon de s'y prendre, quelle est-elle ?

SOCRATE. — Quant à dire les phrases elles-mêmes, ce n'est point commode ! Mais sur la manière dont il faut qu'on écrive[2], pour que ce soit avec autant d'art qu'il se peut, là-dessus je consens à parler.

PHÈDRE. — Eh bien ! parle...

SOCRATE. — Puisque justement la fonction propre du discours est d'être une façon de mener les âmes, une *psychagogie*, celui qui veut être un jour un orateur de talent
d doit nécessairement savoir de combien de formes l'âme est susceptible. Or il y en a tel et tel nombre, de telle sorte et de telle autre ; en conséquence de quoi les hommes prennent, les uns, telle nature déterminée, les autres, une nature différente. Et maintenant, une fois ces formes ainsi distinguées, c'est le tour des discours : il y en a des formes, en tel ou tel nombre, et ayant chacune tels caractères déterminés. Or donc, les hommes de telle nature, sous l'action de discours de tel caractère, en vertu de cette cause-ci, se laisseront porter à telles convictions, tandis que ceux qui ont telle autre nature ne se laisseront pas facilement persuader par les raisons que voici[3]. Ce qu'il faut donc, quand on a suffisamment réfléchi sur ces déterminations, c'est ensuite considérer ce qu'elles sont dans la pratique et prati-
e quement appliquées[4] et, ainsi, avoir le flair assez fin pour en suivre la piste. Autrement, on n'en sait même encore pas

1. Ou *discours épidictique* : le maître y expose un *modèle* de l'Art.
2. C.-à-d., je crois, ce ne sera pas un *modèle* de ce qu'il faut dire, mais une *théorie* de la façon d'y réussir (Notice, p. XLVIII n. 1).
3. C'est l'application des trois principes posés, 271 ab.
4. Sans la pratique, les *cours* théoriques de l'École sont vains.

ΣΩ. Οὔτοι μὲν οὖν, ὦ φίλε, ἄλλως, ἐνδεικνύμενον ἢ λεγόμενον, τέχνῃ ποτὲ λεχθήσεται ἢ γραφήσεται οὔτε τι
ἄλλο οὔτε τοῦτο. Ἀλλ' οἱ νῦν γράφοντες, ὧν σὺ ἀκήκοας, c
τέχνας λόγων πανοῦργοί εἰσιν καὶ ἀποκρύπτονται, εἰδότες ψυχῆς πέρι παγκάλως. Πρὶν ἂν οὖν τὸν τρόπον τοῦτον λέγωσί τε καὶ γράφωσι, μὴ πειθώμεθα αὐτοῖς τέχνῃ γράφειν.

ΦΑΙ. Τίνα τοῦτον ;

ΣΩ. Αὐτὰ μὲν τὰ ῥήματα εἰπεῖν οὐκ εὐπετές· ὡς δὲ δεῖ γράφειν εἰ μέλλει τεχνικῶς ἔχειν καθ' ὅσον ἐνδέχεται, λέγειν ἐθέλω.

ΦΑΙ. Λέγε δή.

ΣΩ. Ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα,
τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα d
εἴδη ἔχει· ἔστιν οὖν τόσα καὶ τόσα, καὶ τοῖα καὶ τοῖα, ὅθεν οἱ μὲν τοιοίδε, οἱ δὲ τοιοίδε γίγνονται. Τούτων δὲ δὴ οὕτω διῃρημένων, λόγων αὖ τόσα καὶ τόσα ἔστιν εἴδη, τοιόνδε ἕκαστον· οἱ μὲν οὖν τοιοίδε ὑπὸ τῶν τοιῶνδε λόγων, διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν, εἰς τὰ τοιάδε εὐπειθεῖς, οἱ δὲ τοιοίδε, διὰ τάδε, δυσπειθεῖς. Δεῖ δή, ταῦτα ἱκανῶς νοήσαντα, μετὰ ταῦτα θεώμενον αὐτὰ ἐν ταῖς πράξεσιν
ὄντα τε καὶ πραττόμενα, ὀξέως τῇ αἰσθήσει δύνασθαι e
ἐπακολουθεῖν· ἢ μηδὲν εἰδέναι πω πλέον αὐτὸν ὧν τότε

271 b 7 οὔτοι (et Hermi.[1] [*Monac. 11*]) : οὕτω B W γρ. Hermi.[1] (sed οὐδαμῶς mox) οὔτοι T || ὦ : om. Hermi.[1] || ἄλλως ἐνδεικνύμενον (et Hermi.) : ἀλλ' ὡς ἓν δεικν. B || 8 τέχνῃ : τέχνη codd. Hermiae libri || **c** 2 εἰσιν : -σι TW || 5 τίνα... 7 γράφειν : om. W i. m. scrib. (pr. man. ut uid.) || **d** 1 ψυχὴ (et Galen.[n] Hermi.) : -ὴν Hirschig Vollgr. || 3 τοιοίδε ... τοιοίδε (et Galen. Hermi.[1]) : τοῖοι ... τοιοίδε B τοιοίδε ... τοιοῖδε T τοιοῖδε ... τοιοῖδε W τοῖοι ... τοῖοι Hermann Vollgr. || δὴ : om. TW Galen. || 4 οὕτω (et Galen.) : om. B || αὖ τόσα (et Galen. Hermi.[1]) : αὐτὸς ἃ B || 5 τοιόνδε : τ. δὲ Galen. Vollgr. || οὖν (et Galen.) : om. W || τοιοίδε (et 6) : τοιοῖδε W || τῶν : om. Galen.[n] || 6 εἰς (et Galen. Hermi.) : ἐς B Schanz Burnet || 7 δὴ (et Galen.) : fors. om. Hermi. || 8 αὐτὰ Galen. : -τὸν codd. -τὸ Galen.[n] || **e** 1 ὀξέως (et Hermi.) : om. Galen.[n] || 2 ἢ μηδὲν εἰδέναι Hermi. : ἢ μηδὲ εἰδ. TW εἰ μὴ εἰδ. B ἢ μηδὲν εἶναί Galen. (μηδὲ Cornar.) edd. || αὐτὸν scripsi : αὐτῷ codd. edd. -τῶν uulg. Galen.[n]

plus qu'il n'y a dans ces cours qu'on écoutait jadis, du temps qu'on fréquentait l'école, Mais, lorsqu'on est suffisamment en état de se prononcer sur la sorte d'homme que convaincra telle sorte de discours, lorsque, l'ayant à côté de soi, on est capable de voir clair en lui et de se faire à soi-même la leçon voulue : « Voici l'homme, et voici la nature dont jadis il
272 « était question dans mes cours : maintenant c'est en réalité « qu'elle est devant moi et que j'ai à lui appliquer le lan- « gage que voici, de la manière que voici, en vue de faire « naître la conviction que voici » ; — du moment, dis-je, qu'on a réuni toutes ces conditions ; qu'on y a joint les conjonctures dans lesquelles c'est le temps de parler et celui de s'abstenir[1] ; qu'à leur tour *style concis, style apitoyant, indignation véhémente,* et toutes les formes de discours qu'on aura appris à distinguer, on en sait discerner l'opportunité aussi bien que l'inopportunité, — c'est alors que l'Art a atteint la beauté, la perfection de son achèvement : jusque-là, non. Disons-le plutôt : si une partie quelconque de cet ensemble fait défaut à l'orateur, au professeur, à l'écrivain,
b il aura beau affirmer la conformité de son langage avec l'Art, c'est à celui qui n'en croit rien que revient l'avantage. « Eh bien ! que conclure ? » dira peut-être notre auteur[2], « est-ce là votre opinion, Phèdre et Socrate ? Ou bien faut-il « admettre quelque autre définition de l'art oratoire ? »

PHÈDRE. — Il est, je crois bien, impossible qu'il y en ait une autre, Socrate : ce n'est pourtant pas une petite affaire !

Vérité et vraisemblance.

SOCRATE. — Tu dis vrai : c'est justement la raison pour laquelle il faut retourner en tout sens toutes les théories et, ainsi, examiner si par hasard ne s'offre pas à nos yeux un chemin
c plus aisé et plus court qui mènerait à cet art, et qui nous éviterait de nous en aller en pure perte sur une route longue et raboteuse, quand nous en avons une qui ne l'est pas et tout unie. Mais si par hasard quelque moyen de nous aider est en ton pouvoir, toi qui as été l'auditeur de Lysias ou de tel autre, essaie de nous en faire part en rappelant tes souvenirs !

1. Ce que, pour le corps, fait le médecin (268 b et 270 b).

2. Celui qui traite de la rhétorique en homme sérieux (271 a), et dont ensuite Socrate se fait le porte-parole (*ibid.* c mil.).

ἤκουε λόγων ξυνών. Ὅταν δὲ εἰπεῖν τε ἱκανῶς ἔχῃ οἷος
ὑφ᾽ οἵων πείθεται, παραγιγνόμενόν τε δυνατὸς ᾖ, διαισθα-
νόμενος, ἑαυτῷ ἐνδείκνυσθαι ὅτι, οὗτός ἐστι καὶ αὕτη ἡ
φύσις περὶ ἧς τότε ἦσαν οἱ λόγοι, νῦν ἔργῳ παροῦσά οἱ, ᾗ 272
προσοιστέον τούσδε ὧδε τοὺς λόγους ἐπὶ τὴν τῶνδε πειθώ,
— ταῦτα δ᾽ ἤδη πάντα ἔχοντι, προσλαβόντι καιροὺς τοῦ
πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον, βραχυλογίας τε αὖ καὶ
ἐλεεινολογίας καὶ δεινώσεως ἑκάστων τε ὅσα ἂν εἴδη
μάθῃ λόγων, τούτων τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν δια-
γνόντι, καλῶς τε καὶ τελέως ἐστὶν ἡ τέχνη ἀπειργασμένη·
πρότερον δ᾽ οὔ. Ἀλλ᾽ ὅ τι ἂν αὐτῶν τις ἐλλείπῃ λέγων ἢ
διδάσκων ἢ γράφων, φῇ δὲ τέχνῃ λέγειν, ὁ μὴ πειθόμενος b
κρατεῖ· « Τί δὴ οὖν ; φήσει ἴσως ὁ συγγραφεύς, ὦ Φαῖδρέ
« τε καὶ Σώκρατες, δοκεῖ οὕτως, ἢ ἄλλως πως ἀποδεκτέον
« λεγομένης λόγων τέχνης ; »

ΦΑΙ. Ἀδύνατόν που, ὦ Σώκρατες, ἄλλως· καίτοι οὐ
σμικρόν γε φαίνεται ἔργον.

ΣΩ. Ἀληθῆ λέγεις. Τούτου τοι ἕνεκα χρή, πάντας
τοὺς λόγους ἄνω καὶ κάτω μεταστρέφοντα, ἐπισκοπεῖν εἴ
τίς πῃ ῥᾴων καὶ βραχυτέρα φαίνεται ἐπ᾽ αὐτὴν ὁδός, ἵνα c
μὴ μάτην πολλὴν ἀπίῃ καὶ τραχεῖαν, ἐξὸν ὀλίγην τε καὶ
λείαν. Ἀλλ᾽ εἴ τινά πῃ βοήθειαν ἔχεις, ἐπακηκοὼς Λυσίου
ἢ τινος ἄλλου, πειρῶ λέγειν ἀναμιμνῃσκόμενος.

e 3 ἤκουε (et Galen.) : -εν TW || ξυνών : συν. Burnet || ἔχῃ : -ει Galen.[n] || 4 παραγιγνόμενόν (et Galen.) : παραγιν. Hermi.[1] || τε (et Galen. Hermi.[1]) : δὲ B || ᾖ : ᾗ T ἡ B || 5 ἐστι : -τιν B || αὕτη (et Galen.) : αὐτὴ B || **272 a** 1 νῦν : ἡ ν. Galen.[n] || οἱ Ven. 155 : om. codd. σοι Galen. || ᾗ (et Galen.) : η B || 2 τούσδε : τοῦσδε TW || 3 ταῦτα δ᾽ ἤδη πάντα : π. δὴ τ. Galen. || 4 πότε : ποτὲ B || τε αὖ καὶ : τε κ. αὖ Galen.[n] || 5 ἐλεεινολογίας (et Galen.) : ἐλεειλογ. T ἐλεινολ. exc. Schanz omnes || ὅσα (et Galen.) : ὅσ᾽ W sic etiam T sed elisionis signum om. || 6 μάθῃ λόγων : λ. μ. Galen. || τε καὶ ἀκαιρίαν (et Galen.) : om. B et fors. non legit Hermi. || **b** 1 τέχνῃ : -νην Galen. || 2 φήσει : φύ. B || 3 ἢ : μὴ Burnet || 7 τούτου... c 4 ἀναμιμνῃσκόμενος : Phaedro trib. BT || ἕνεκα χρὴ : χ. εἵν. W || πάντας B[2] (σ add.) : -τα B || **c** 2 ἀπίῃ : περιίῃ Badham ἀνίῃ ci. Stallb. ἴῃ Schanz ἴῃ τις Vollgr. || 4 ἢ : εἴ T reuera (non B).

PHÈDRE. — S'il ne s'agissait que d'essayer, ce serait en mon pouvoir ; mais pas comme cela et tout de suite[1] !

SOCRATE. — Eh bien ! veux-tu alors que ce soit moi qui te dise le langage que j'ai entendu tenir par quelques-uns de ceux qui s'occupent de cela ?

PHÈDRE. — Bien sûr !

SOCRATE. — En tout cas, Phèdre, il y a un proverbe d'après lequel il est juste que le loup même ait son avocat[2].

d PHÈDRE. — C'est même à toi, oui, d'en faire office !

SOCRATE. — Ils prétendent donc qu'il ne faut pas du tout prendre ainsi de grands airs, non plus qu'imposer aux gens une ascension qui allonge leur route par tant de lacets. De la vérité, en effet (c'est même ce que nous avons dit en commençant ce propos[3]), on doit n'avoir absolument que faire quand il s'agit du juste ou du bon, ni dans les affaires ni, bien sûr aussi, dans les hommes, qu'ils doivent à leur nature ou à leur éducation d'être ce qu'ils sont ; il ne le faut pas, si l'on veut être, dans la bonne mesure, un orateur de talent ! Voyez : dans les tribunaux personne n'a, là-dessus, le moindre souci de la vérité, mais bien de ce qui est convain-
e cant. Or cela, c'est le vraisemblable ; et c'est à quoi doit s'attacher quiconque se propose de parler avec art. L'acte en lui-même, il y a des cas où on ne doit même pas l'énoncer, quand la façon dont il a été accompli n'est pas une façon vraisemblable, mais énoncer les vraisemblances, et cela dans l'accusation comme dans la défense. C'est même, de toute façon, le vraisemblable qu'il faut poursuivre, tandis qu'au vrai on donnera tous les bonsoirs du monde ! C'est le vraisemblable
273 en effet qui, traversant d'un bout à l'autre le discours, constitue la totalité de l'art.

PHÈDRE. — Tu viens littéralement, ma parole ! de rapporter, Socrate, la thèse soutenue par ceux qui se donnent pour des techniciens de l'art oratoire. Je me suis bien rappelé que précédemment nous nous étions brièvement attaqués à cette sorte de question. Or il y a là, semble-t-il, un très gros point pour ceux qui s'occupent de cela.

1. Phèdre recule devant la confession qu'on lui demande. Sans doute ce qui suit est-il une citation littérale, cf. 273, déb. de a et b.
2. Ce qui répond au français : *se faire l'avocat du diable.*
3. Renvoi probable (de même 273 a déb.) à 259 e sq., 260 cd.

ΦΑΙ. Ἕνεκα μὲν πείρας ἔχοιμ' ἄν, ἀλλ' οὔτι νῦν γ' οὕτως ἔχω.

ΣΩ. Βούλει οὖν ἐγώ τιν' εἴπω λόγον, ὃν τῶν περὶ ταῦτά τινων ἀκήκοα ;

ΦΑΙ. Τί μήν ;

ΣΩ. Λέγεται γοῦν, ὦ Φαῖδρε, δίκαιον εἶναι καὶ τὸ τοῦ λύκου εἰπεῖν.

ΦΑΙ. Καὶ σύ γε οὕτω ποίει. d

ΣΩ. Φασὶ τοίνυν οὐδὲν οὕτω ταῦτα δεῖν σεμνύνειν, οὐδ' ἀνάγειν ἄνω μακρὰν περιβαλλομένους. Παντάπασι γάρ, ὃ καὶ κατ' ἀρχὰς εἴπομεν τοῦδε τοῦ λόγου, ὅτι οὐδὲν ἀληθείας μετέχειν δέοι, δικαίων ἢ ἀγαθῶν πέρι πραγμάτων ἢ καὶ ἀνθρώπων γε, τοιούτων φύσει ὄντων ἢ τροφῇ, τὸν μέλλοντα ἱκανῶς ῥητορικὸν ἔσεσθαι. Τὸ παράπαν γὰρ οὐδὲν ἐν τοῖς δικαστηρίοις τούτων ἀληθείας μέλειν οὐδενί,
ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ· τοῦτο δ' εἶναι τὸ εἰκός, ᾧ δεῖν προσ- e
έχειν τὸν μέλλοντα τέχνῃ ἐρεῖν. Οὐδὲ γὰρ αὖ τὰ πραχθέντα δεῖν λέγειν ἐνίοτε, ἐὰν μὴ εἰκότως ᾖ πεπραγμένα, ἀλλὰ τὰ εἰκότα ἔν τε κατηγορίᾳ καὶ ἀπολογίᾳ. Καὶ πάντως λέγοντα τὸ δὴ εἰκὸς διωκτέον εἶναι, πολλὰ εἰπόντα χαίρειν
τῷ ἀληθεῖ· τοῦτο γάρ, διὰ παντὸς τοῦ λόγου γιγνόμενον, 273
τὴν ἅπασαν τέχνην πορίζειν.

ΦΑΙ. Αὐτά γε, ὦ Σώκρατες, διελήλυθας ἃ λέγουσιν οἱ περὶ τοὺς λόγους τεχνικοὶ προσποιούμενοι εἶναι. Ἀνεμνήσθην γὰρ ὅτι ἐν τῷ πρόσθεν βραχέως τοῦ τοιούτου ἐφηψάμεθα· δοκεῖ δὲ τοῦτο πάμμεγα εἶναι τοῖς περὶ ταῦτα.

c 5 ἔχοιμ' : λέγ. Schanz ἐθέλ. Madvig Vollgr. || ἀλλ' οὔτι : ἄλλου τι B || γ' : exp. W cf. mox || 6 ἔχω : γ' ἔχω W || 7 λόγον B^2 ut uid. (et Hermi.): -ων B || 8 τινων : δεινῶν em. Ven. 184 Vollgr. || **d** 5 πέρι : περὶ B || 6 ἢ τροφῇ W^2 (signa em. ι mut. om.): ἡ τροφὴ TW Hermi.^{n} η τροφη B || 8 ἀληθείας (et Hermi.): del. Vollgr. (*Append. crit.* 152) || μέλειν e Ficino Stephan. : -ει codd. Hermi.^{n} || **e** 2 αὖ τὰ (et Hermi.^{l}): αὐτὰ B αὐτὰ τὰ Heindorf Schanz Burnet || **273 a** 4 ἀνεμνήσθην... 6 ταῦτα : cum codd. Socrati trib. Badham || 5 ἐφηψάμεθα : ἐψηφισά. B.

SOCRATE. — Mais pourtant Tisias, lui, tu l'as, point par point, battu et rebattu ! Eh bien, il y a encore ceci qu'il faut que Tisias nous dise : par le vraisemblable, entend-il autre
b chose que l'opinion de la masse ?

PHÈDRE. — Et quoi d'autre, en effet ?

SOCRATE. — Ainsi, voilà apparemment sa profonde découverte et qui, du même coup, est le secret de l'art ! S'il arrive, a-t-il écrit, qu'un homme sans vigueur et hardi en ait rossé un autre, vigoureux et lâche ; qu'il lui ait arraché son manteau ou autre chose ; et puis qu'il soit traduit devant les tribunaux, ni l'un ni l'autre ils ne doivent dire la vérité. Bien au contraire, le lâche prétendra que le hardi n'a pas été tout seul pour le rosser, à quoi l'autre sans doute ripostera qu'ils étaient seul à seul ; mais le grand argument auquel il recourra,
c c'est « comment me serais-je, moi, fait comme je suis, attaqué à lui, fait comme il est ? » Quant à l'autre, il ne dira pas, bien entendu, sa propre lâcheté ; mais tout nouveau mensonge auquel il s'essaie fournira sans doute une riposte quelconque à la partie adverse. Varions les circonstances : c'est toujours en des procédés de ce genre que réside l'art de parler. N'est-ce pas cela même, Phèdre ?

PHÈDRE. — Évidemment !

SOCRATE. — Miséricorde ! On a terriblement[1] l'impression, en vérité, qu'il avait été mis dans une cachette, l'art dont Tisias a fait la trouvaille, lui ou un autre, qui que ce puisse être et quel que soit le nom dont il lui plaise d'être appelé[2] ! Mais au fait, mon camarade, à cet homme-là devrons-nous ou non, dire... ?

d PHÈDRE. — Quoi donc ?

SOCRATE. — Ceci : « Il y a longtemps (c'était même, « Tisias, avant ton intervention) que justement nous le « disons[3] : cette vraisemblance vient, somme toute, à se pro- « duire dans l'esprit de la masse en raison d'une similitude « avec la vérité ; quant aux similitudes, nous l'avons expli- « qué tout à l'heure, celui qui partout sait le mieux les « découvrir, c'est celui qui connaît la vérité. Par conséquent,

1. Ou *habilement*, tombant, soit sur *été mis*, soit sur *a fait*.

2. Est-ce Corax ? et la formule rituelle a-t-elle ici un sens caché : après le loup de 272 c, une autre bête de proie, *corax*, le corbeau ?

3. *Supra*, b déb. Le renvoi, ici et ensuite, est à 262 a-c ; cf. 260 a, c.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν τόν γε Τισίαν αὐτὸν πεπάτηκας ἀκριβῶς· εἰπέτω τοίνυν καὶ τόδε ἡμῖν ὁ Τισίας, μή τι ἄλλο λέγει τὸ εἰκὸς ἢ τὸ τῷ πλήθει δοκοῦν. b

ΦΑΙ. Τί γὰρ ἄλλο ;

ΣΩ. Τοῦτο δή, ὡς ἔοικε, σοφὸν εὑρὼν ἅμα καὶ τεχνικόν, ἔγραψεν ὡς, ἐάν τις ἀσθενὴς καὶ ἀνδρικός, ἰσχυρὸν καὶ δειλὸν συγκόψας, ἱμάτιον ἤ τι ἄλλο ἀφελόμενος, εἰς δικαστήριον ἄγηται, δεῖ δὴ τἀληθὲς μηδέτερον λέγειν. Ἀλλὰ τὸν μὲν δειλὸν μὴ ὑπὸ μόνου φάναι τοῦ ἀνδρικοῦ συγκεκόφθαι, τὸν δὲ τοῦτο μὲν ἐλέγχειν ὡς μόνω ἤστην, ἐκείνῳ δὲ καταχρήσασθαι τῷ « πῶς δ' ἂν ἐγὼ τοιόσδε τοιῷδε ἐπε- c
χείρησα ; » Ὁ δ' οὐκ ἐρεῖ δὴ τὴν ἑαυτοῦ κάκην, ἀλλά τι ἄλλο ψεύδεσθαι ἐπιχειρῶν τάχ' ἂν ἔλεγχόν πῃ παραδοίη τῷ ἀντιδίκῳ. Καὶ περὶ τἆλλα δὴ τοιαῦτ' ἄττα ἐστὶ τὰ τέχνῃ λεγόμενα. Οὐ γάρ, ὦ Φαῖδρε ;

ΦΑΙ. Τί μήν ;

ΣΩ. Φεῦ, δεινῶς γ' ἔοικεν ἀποκεκρυμμένην τέχνην ἀνευρεῖν ὁ Τισίας, ἢ ἄλλος ὅστις δή ποτ' ὢν τυγχάνει καὶ ὁπόθεν χαίρει ὀνομαζόμενος. Ἀτάρ, ὦ ἑταῖρε, τούτῳ ἡμεῖς πότερον λέγωμεν ἢ μή... ;

ΦΑΙ. Τὸ ποῖον ; d

ΣΩ. Ὅτι· « Ὦ Τισία, πάλαι ἡμεῖς, πρὶν καὶ σὲ « παρελθεῖν, τυγχάνομεν λέγοντες ὡς ἄρα τοῦτο τὸ εἰκὸς « τοῖς πολλοῖς δι' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς τυγχάνει ἐγγι- « γνόμενον· τὰς δὲ ὁμοιότητας ἄρτι διήλθομεν ὅτι πανταχοῦ « ὁ τὴν ἀλήθειαν εἰδὼς κάλλιστα ἐπίσταται εὑρίσκειν.

a 7 ἀλλὰ... ἀκριβῶς : Phaedro trib. BT Badham || Τισίαν B² (et α rec. s. u.): τισιν B || αὐτὸν : del. ci. Richards² || 8 εἰπέτω : -άτω Hermiae nonnulli codd.[1] Vollgr. εἰπέτω || λέγει : λέγειν BW || b 1 δοκοῦν : Phaedri B || 2 τί... 3 τοῦτο δὴ κτλ. : Socratis B || 3 ἔοικε : -κεν T || 5 ἢ : εἴ B || 8 ἤστην : ἤ. B || ἐκείνῳ : -νω TW || c 1 τῷ : τῳ T || τοιῷδε : -ῶδε B || 3 τάχ' ἂν : τάχα δ' ἂν W || 4 τἆλλα : τᾶλ. TW ταλ. B || τοιαῦτ' ἄττα : -τα ἄ. W τ.' ἅττα BT || ἐστὶ : -τιν codd. || 7 γ' : γε W τ' B || 8 ἀνευρεῖν : εὑ. W || 9 τούτῳ : τοῦτο em. Coislin. 155 τοῦτ' αὐτῷ ci. Thomps. scr. Vollgr. || d 3 τὸ : om. B.

« si tu as autre chose à dire sur l'art oratoire, sans doute « l'écouterons-nous ; mais, s'il n'en est pas ainsi, nous nous « en fierons à ce que nous avons expliqué tout à l'heure [1]. « Faute, dirons-nous, d'avoir dénombré les divers naturels « de ceux qui vont être les auditeurs ; faute d'être capable,
e « aussi bien de distinguer les choses selon leurs caractères « spécifiques que de les embrasser en une seule idée selon « chacune de ces espèces, jamais on ne sera un technicien de « l'art oratoire, pour autant que c'est possible à un homme ! « Or c'est un résultat qu'on n'obtiendra pas sans beaucoup « d'application ; et ce n'est pas pour adapter son langage et « sa conduite à ses relations avec les hommes que le sage « doit s'en donner toute la peine, mais pour être capable, et « d'un langage qui soit agréable aux dieux et, en toute chose « autant qu'il le peut, d'une conduite qui leur agrée. Non « en effet, tu le vois désormais, Tisias, et ceux qui sont plus « savants que nous l'affirment, ce n'est pas à ses compagnons « d'esclavage que doit s'exercer à complaire, à moins que ce
274 « ne soit par surérogation, l'homme qui a du jugement, « mais c'est à des maîtres bons eux-mêmes et faits de bons « éléments [2]. Voilà pourquoi la longueur de ce circuit, tu n'as « point à t'en étonner [3] : avec de grands objets pour but, les « circuits sont nécessaires ; ce n'est pas comme dans ta « conception ! Ce qui est sûr, et voilà ce que notre thèse « affirme, c'est que, pour peu qu'on accepte cette nécessité, « même ces objets inférieurs auront reçu des autres la beauté « la plus grande ! »

PHÈDRE. — Magnifique en paroles, Socrate, oui, si je m'en crois, — à condition qu'on soit à la hauteur !

SOCRATE. — Eh bien ! ajoutons que, pour qui certes s'attaque à ce qui est beau, il est beau aussi de subir les consé-
b quences qu'on peut avoir à subir.

PHÈDRE. — Rien de plus certain.

Quatrième partie — Valeur et rôle du discours écrit.

SOCRATE. — Ainsi donc, pour ce qui est, dans les discours, de l'art comme de l'absence d'art, en voilà largement assez...

1. Cf. 271 b, d et, pour ce qui suit, 265 d-266 b.
2. C'est la pensée orphique, inspiratrice de *Phédon*, 62 b.
3. Les gens, dont Socrate a rapporté les paroles, se plaignaient

« Ὥστ', εἰ μὲν ἄλλο τι περὶ τέχνης λόγων λέγεις,
« ἀκούοιμεν ἄν· εἰ δὲ μή, οἷς νῦν δὴ διήλθομεν πεισόμεθα,
« ὡς, ἐὰν μή τις τῶν τε ἀκουσομένων τὰς φύσεις
« διαριθμήσηται, καὶ κατ' εἴδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ e
« μιᾷ ἰδέᾳ δυνατὸς ᾖ καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν, οὔ
« ποτ' ἔσται τεχνικὸς λόγων πέρι καθ' ὅσον δυνατὸν
« ἀνθρώπῳ. Ταῦτα δὲ οὐ μή ποτε κτήσηται ἄνευ πολλῆς
« πραγματείας· ἣν οὐχ ἕνεκα τοῦ λέγειν καὶ πράττειν πρὸς
« ἀνθρώπους δεῖ διαπονεῖσθαι τὸν σώφρονα, ἀλλὰ τοῦ
« θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένως
« δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύναμιν. Οὐ γὰρ δὴ ἄρα, ὦ
« Τισία, φασὶν οἱ σοφώτεροι ἡμῶν, ὁμοδούλοις δεῖ χαρί-
« ζεσθαι μελετᾶν τὸν νοῦν ἔχοντα, ὅ τι μὴ πάρεργον, ἀλλὰ 274
« δεσπόταις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν. Ὥστ', εἰ μακρὰ ἡ
« περίοδος, μὴ θαυμάσῃς· μεγάλων γὰρ ἕνεκα περιιτέον,
« οὐχ ὡς σὺ δοκεῖς. Ἔσται μήν, ὡς ὁ λόγος φησίν, ἐάν
« τις ἐθέλῃ, καὶ ταῦτα κάλλιστα ἐξ ἐκείνων γιγνόμενα. »

ΦΑΙ. Παγκάλως ἔμοιγε δοκεῖ λέγεσθαι, ὦ Σώκρατες, εἴπερ οἷός τέ τις εἴη.

ΣΩ. Ἀλλὰ καὶ ἐπιχειροῦντί τοι τοῖς καλοῖς καλὸν καὶ
πάσχειν ὅ τι ἄν τῳ ξυμβῇ παθεῖν. b

ΦΑΙ. Καὶ μάλα.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ μὲν τέχνης τε καὶ ἀτεχνίας λόγων πέρι ἱκανῶς ἐχέτω...

d 7 ὥστ' (et Galen.): ὥστε W || λέγεις : λέγοις Galeni *Ald.* || 8 εἰ δὲ : εἴδη B || νῦν δὴ : νῦν B Galen. Vollgr. νυνδὴ Schanz Burnet || 9 ἐὰν (et Galen.): ἂν Hermi.[1] || **e** 1 διαιρεῖσθαι : -ρεῖ Galen.[n] -ρεῖται Galeni *Ald.* || 2 δυνατὸς : ἀδύν. Galen. || 3 ποτ' : ποτε B || 9 ἡμῶν Heindorf : ἡ. ἢ TW ὑμῶν ἢ W[2] (υ s. u.) ἡ (ἡμῶν om. sed s. u. aliquid parum dist. B || **274 a** 2 ὥστ' : ὥστε W || 3 ἡ (et Hermi.[1]) : ῆ B || 4 περιιτέον B[2] (alt. ι s. u.) : περι τεον B πέρι ἰτέον TW || οὐχ ὡς : οὐχ ὧν ci. Heindorf et, exc. Burnet, omnes || 8 τέ τις Heindorf : γέ τις TW τις B || 9 ἐπιχειροῦντί (et Hermi.[1]) : -οῦντά Stob. || τοι (et Hermi.[1]) : om. Stob. addub. Heindorf del. Vollgr. || **b** 1 ὅ τι ότῳ B || τῳ ξυμβῇ : τῷ ξ. B ξ. τῷ Stob. συμβ. Burnet.

Phèdre. — Bien sûr !

Socrate. — ... tandis que, de savoir si justement c'est bienséant ou malséant d'écrire, dans quelles conditions il est bon que cela se fasse et dans lesquelles cela messiérait, voilà une question qui nous reste, n'est-il pas vrai ?

Phèdre. — Oui.

Socrate. — Eh bien ! alors, est-ce que tu sais quelles sont les meilleures conditions, concernant les discours, pour se rendre agréable à la divinité, quand on s'en occupe ou qu'on en parle ?

Phèdre. — Pas du tout ! Et toi ?

c Socrate. — Il y a du moins une tradition que je suis à même de rapporter, une tradition de l'antiquité[1]. Or le vrai, c'est elle qui le connaît ; si nous pouvions, par nous-mêmes, le découvrir, est-ce qu'en vérité nous nous soucierions encore de ce qu'a cru l'humanité ?

Phèdre. — Quelle drôle de question ! Allons, ce que tu assures avoir entendu dire, raconte-le moi.

L'invention de l'écriture.

Socrate. — Eh bien ! j'ai entendu conter que vécut du côté de Naucratis, en Égypte, une des vieilles divinités de là-bas, celle dont l'emblème sacré est l'oiseau qu'ils appellent, tu le sais, l'ibis, et que le nom du dieu lui-même était Theuth. C'est lui, donc, le premier qui découvrit la science du nom-
d bre avec le calcul, la géométrie et l'astronomie, et aussi le trictrac et les dés, enfin, sache-le, les caractères de l'écriture. Et d'autre part, en ce temps-là, régnait sur l'Égypte entière Thamous, dont la résidence était cette grande cité du haut pays que les Grecs nomment Thèbes d'Égypte, et dont le dieu est appelé par eux Ammon. Theuth, étant venu le trouver, lui fit montre de ses arts : « Il faut, lui déclara-t-il, les communiquer au reste des Égyptiens ! » Mais l'autre lui demanda

des lacets dont il allonge la route qui mène au sommet de l'art (272 d), tandis qu'au contraire ils prétendent savoir (*ibid.* c) comment on y arrive au plus vite. Mais, si ce sommet est la Vérité (cf. p. 44, 4), on peut accepter des circuits.

1. Il est bien probable, comme le prouve la suite (275 b), que ce mythe est une invention de Platon, aussi bien que celui des cigales. Theuth, qu'on retrouve dans *Philèbe* (18 b), est le Thoth égyptien, l'inventeur *divinisé* des arts, des sciences, des lois, de l'écriture.

ΦΑΙ. Τί μήν ;

ΣΩ. ...τὸ δ᾽ εὐπρεπείας δὴ γραφῆς πέρι καὶ ἀπρεπείας πῇ γιγνόμενον καλῶς ἂν ἔχοι καὶ ὅπῃ ἀπρεπῶς, λοιπόν. Ἦ γάρ ;

ΦΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Οἶσθ᾽ οὖν ὅπῃ μάλιστα θεῷ χαριεῖ, λόγων πέρι πράττων ἢ λέγων ;

ΦΑΙ. Οὐδαμῶς· σὺ δέ ;

ΣΩ. Ἀκοήν γε ἔχω λέγειν τῶν προτέρων. Τὸ δ᾽ ἀληθὲς c
αὐτοὶ ἴσασιν· εἰ δὲ τοῦτο εὕροιμεν αὐτοί, ἆρά γ᾽ ἂν ἔθ᾽ ἡμῖν μέλοι τι τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων ;

ΦΑΙ. Γελοῖον ἤρου· ἀλλ᾽ ἃ φῂς ἀκηκοέναι λέγε.

ΣΩ. Ἤκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινα θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνεον τὸ ἱερὸν ὃ δὴ καλοῦσιν Ἶβιν, αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι Θεύθ· τοῦτον δὴ πρῶτον ἀριθμόν τε καὶ λογισμὸν εὑρεῖν
καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ d
κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα. Βασιλέως δ᾽ αὖ τότε ὄντος Αἰγύπτου ὅλης Θαμοῦ περὶ τὴν μεγάλην πόλιν τοῦ ἄνω τόπου, ἣν οἱ Ἕλληνες Αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσι καὶ τὸν θεὸν Ἄμμωνα, παρὰ τοῦτον ἐλθὼν ὁ Θεὺθ τὰς τέχνας ἐπέδειξεν καὶ ἔφη δεῖν διαδοθῆναι τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις.

b 6 δὴ (et Hermi.[1])... ἀπρεπείας : om. Stob. || 7 πῇ : ὅπῃ Schaefer Schanz Vollgr. || 10 ὅπῃ : ὅποι Stob.[n] || θεῷ Stob. : θεῶν codd. τοῖς θεοῖς Hermi. θεοῖς Vollgr. || χαριεῖ (et Stob.): -ιῇ Burnet || 12 σὺ : σοι Stob. || **c** 2 τοῦτο (et Stob.) : τοῦθ᾽ Hermi.[1] || αὐτοί, (et Stob.) : αὖθις ci. Vollgr. || ἆρα : ἄρα TW Stob.[n] ἀρα B || 3 μέλοι (et Stob.) : μέλλ. TW μέλει Hermi. || 5 Ναύκρατιν (et Stob. Hermi.[1]) : Ναυκράτην B || 6 τὸ alt. (et Hermi.[1]): om. Stob. Hermi.[n] et, exc. Vollgr., omnes || 7 δὴ (reuera BT) (et Stob.) || **d** 1 πεττείας ... κυβείας (et Stob.) : -αν ... -αν Hermi. || 2 δ᾽ (et Stob.) : δὲ Hermi.[1] || 4 τόπου (et Stob.) : νόμου ci. Naber || ἣν Vindob. 109 : ὃν codd. Stob. || καὶ (et Stob.) : κ. αὐτὸν Badham || 5 θεὸν (et Stob.) : Θαμοῦν auct. Postgate Vollgr. || Ἄμμωνα : ἄμμω. W sed ἄμμ. 275 c 9 || τοῦτον (et Stob.) : τούτων B || 6 ἐπέδειξεν B reuera (et Hermi.[1]) : -ξε W Stob.

quelle pouvait être l'utilité de chacun d'eux, et, sur ses expli-
e cations, selon qu'il les jugeait bien ou mal fondées il pro-
nonçait tantôt le blâme, tantôt l'éloge. Nombreuses furent
donc les réflexions dont, au sujet de chaque art, Thamous
fit, dit-on, part à Theuth dans l'un et l'autre sens : on n'en
finirait plus d'en dire le détail ! Mais, le tour venu d'envi-
sager les caractères de l'écriture : « Voici, ô Roi, dit Theuth,
« une connaissance qui aura pour effet de rendre les égyptiens
« plus instruits et plus capables de se remémorer : mémoire
« aussi bien qu'instruction ont trouvé leur remède ! » Et le
Roi de répliquer : « Incomparable maître ès arts, ô Theuth,
« autre est l'homme qui est capable de donner le jour à
« l'institution d'un art ; autre, celui qui l'est d'apprécier
« ce que cet art comporte de préjudice ou d'utilité pour
« les hommes qui devront en faire usage. A cette heure,
« voilà qu'en ta qualité de père des caractères de l'écriture,
275 « tu leur as, par complaisance pour eux, attribué tout le
« contraire de leurs véritables effets ! Car cette connaissance
« aura pour résultat, chez ceux qui l'auront acquise, de
« rendre leurs âmes oublieuses, parce qu'ils cesseront d'exer-
« cer leur mémoire : mettant en effet leur confiance dans
« l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères,
« non du dedans et grâce à eux-mêmes qu'ils se remémore-
« ront les choses. Ce n'est donc pas pour la mémoire, c'est
« pour la remémoration que tu as découvert un remède[1].
« Quant à l'instruction, c'en est la semblance que tu pro-
« cures à tes élèves, et non point la réalité : lorsqu'en effet
« avec ton aide ils regorgeront de connaissances sans avoir
b « reçu d'enseignement, ils sembleront être bons à juger
« de mille choses, au lieu que la plupart du temps ils sont
« dénués de tout jugement ; et ils seront en outre insup-
« portables, parce qu'ils seront des semblants d'hommes
« instruits, au lieu d'être des hommes instruits[2] ! »

Aussi Platon parle-t-il de la vie *humaine* de ce dieu, à Naucratis, sur le Delta du Nil. De même, de Thamous, le *roi* qui réside à Thèbes, le récit passe à Ammon, le *dieu* de Thèbes, sous son nom grec qui est un équivalent de Thamous.

1. L'écrit ne fait que soulager la mémoire défaillante ; cf. 275 d *in*.

2. Ce passage et celui de 275 bc évoquent certains mots de Montaigne : « Plustôt la tête bien faite que bien pleine. » « Fascheuse

Ὁ δὲ ἤρετο ἥντινα ἑκάστη ἔχοι ὠφέλειαν· διεξιόντος δέ,
ὅ τι καλῶς ἢ μὴ καλῶς δοκοῖ λέγειν τὸ μὲν ἔψεγεν, τὸ e
δ' ἐπῄνει. Πολλὰ μὲν δὴ περὶ ἑκάστης τῆς τέχνης ἐπ'
ἀμφότερα Θαμοῦν τῷ Θεὺθ λέγεται ἀποφήνασθαι, ἃ λόγος
πολὺς ἂν εἴη διελθεῖν. Ἐπειδὴ δὲ ἐπὶ τοῖς γράμμασιν ἦν·
« Τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα, ἔφη ὁ Θεύθ, σοφω-
« τέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει· μνή-
« μης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον εὑρέθη. » Ὁ δ' εἶπεν·
« Ὦ τεχνικώτατε Θεύθ, ἄλλος μὲν τεκεῖν δυνατὸς τὰ
« τέχνης, ἄλλος δὲ κρῖναι τίν' ἔχει μοῖραν βλάβης τε καὶ
« ὠφελείας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι. Καὶ νῦν σύ, πατὴρ ὢν
« γραμμάτων, δι' εὔνοιαν τοὐναντίον εἶπες ἢ δύναται. 275
« Τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει
« μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν
« ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὑτῶν
« ἀναμιμνῃσκομένους· οὔκουν μνήμης, ἀλλὰ ὑπομνήσεως,
« φάρμακον εὗρες. Σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ
« ἀλήθειαν πορίζεις· πολυήκοοι γάρ σοι γενόμενοι ἄνευ
« διδαχῆς, πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς b
« ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι
« γεγονότες ἀντὶ σοφῶν. »

d 7 ἥντινα (et Hermi.[1]): ἣν δὴ Stob. || ἔχοι : -ει Stob. || ὠφέλειαν (et Stob.) : ὠφελίαν T et, exc. Thomps., omnes || διεξιόντος : δεξιόντο*ς T || **e** 1 δοκοῖ : δοκοίη Stob. || ἔψεγεν : -γε W Stob. || 2 δὴ : οὖν Stob.[n] || 3 ἀποφήνασθαι (et Stob.): ἀποφῆσ. Stallb. || ἃ ... 4 διελθεῖν : om. T || 4 πολὺς : π. μὲν Stob. || 5 σοφωτέρους : σοφο. W || 6 παρέξει Stob. (et teste Schanz cod. quidam): -ξοι B (et s. u. cod. teste cod. id.) -ξειν TW || 7 εὑρέθη (et Stob.) : ηὑρ. exc. Thomps. omnes || 8 ἄλλος : ex ἄλλως T || τεκεῖν δυνατὸς : δ. τ. Stob. Hermi.[1] || 9 τέχνης (et Stob.) : τῆς τ. B et, exc. Burnet, omnes || 10 ὠφελείας (et Stob.) : -λίας T et, exc. Thomps., omnes || **275 a** 1 ἢ : η B || 2 μὲν (et Stob.): del. Schanz Vollgr. ἡμῖν Madvig || 4 ἔνδοθεν (et Stob.): ἔνδον B Thomps. || αὐτοὺς ... 5 ἀναμιμνῃσκομένους (et Stob.) : -τοῖς ... -νοις auct. Richards Vollgr. || 5 οὔκουν : οὐκοῦν οὐ Stob. || ἀλλὰ : ἀλλ' Stob. Hermi.[1] || 6 εὗρες (et Stob.): -ρε B ηὗρ. exc. Thomps. omnes || 7 πορίζεις : ποριεῖς ci. Richards[2] || **b** 1 εἶναι δόξουσιν (et Stob.): δ. εἶ. Hermi. || 2 τὸ (et Hermi.): om. Stob. || συνεῖναι : ξυν. TW Stob. Thomps. Vollgr.

PHÈDRE. — Quelle facilité tu as, Socrate, à composer des histoires égyptiennes, ou de toute autre contrée qu'il pourrait te plaire !

SOCRATE. — C'était, mon cher, une tradition dans le sanctuaire de Zeus à Dodone, que d'un chêne étaient issues les premières révélations divinatoires. Ainsi donc, pour les gens de ce temps-là, pour eux qui n'étaient pas des savants à votre manière, à vous autres les jeunes, c'était assez, vu leur naïveté, d'écouter le langage d'un chêne ou d'une pierre[1],
c pourvu seulement qu'il fût véridique. Mais pour toi, ce qui sans doute importe surtout, c'est de savoir qui est celui qui parle et quel est son pays : cela ne te suffit pas, en effet, d'examiner si c'est bien comme cela qu'il en est, ou d'une autre façon !

PHÈDRE. — Tu as eu raison de me donner sur les doigts, et je suis d'avis que, sur la question de l'écriture, il en est comme le dit l'homme de Thèbes.

SOCRATE. — Conclusion : celui qui se figure que, dans des caractères d'écriture, il aura laissé après lui une connaissance technique, et celui qui, à son tour, la recueille avec l'idée que des caractères d'écriture produiront du certain et du solide, sans doute ont-ils largement, ces gens-là, leur compte de naïveté et méconnaissent-ils en réalité la prédiction
d d'Ammon : eux qui se figurent qu'un traité écrit est plus qu'un moyen, pour celui qui sait, de se remémorer les matières que concerne l'écrit !

PHÈDRE. — Tout à fait juste !

SOCRATE. — Ce qu'il y a de terrible en effet, je pense, dans l'écriture, c'est aussi, Phèdre, qu'elle ait véritablement tant de ressemblance avec la peinture. Et de fait, les êtres qu'enfante celle-ci font figure d'êtres vivants ; mais, qu'on leur pose quelque question, pleins de dignité ils se taisent ! Il en est de même aussi pour les écrits : on croirait que de la pen-

suffisance qu'une suffisance pure livresque » ; le second dénonce plus spécialement la pure curiosité historique, qui se désintéresse de la valeur, morale ou esthétique, de son objet.

1. Peut-être la pierre de Delphes, après le chêne de Dodone. Adaptation d'un proverbe (*Od.* XIX 163) qui, sans allusion aux deux sanctuaires, signifiait une origine exempte de mystère.

2. Pour Platon la peinture est par excellence l'art d'illusion.

ΦΑΙ. Ὦ Σώκρατες, ῥᾳδίως σὺ Αἰγυπτίους καὶ ὁποδαποὺς ἂν ἐθέλῃς λόγους ποιεῖς.

ΣΩ. Οἱ δέ γ', ὦ φίλε, ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Δωδωναίου ἱερῷ δρυὸς λόγους ἔφησαν μαντικοὺς πρώτους γενέσθαι. Τοῖς μὲν οὖν τότε, ἅτε οὐκ οὖσι σοφοῖς ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι, ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπ' εὐηθείας, εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν. Σοὶ δ' ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ c
ποδαπός· οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς εἴτε οὕτως, εἴτε ἄλλως ἔχει.

ΦΑΙ. Ὀρθῶς ἐπέπληξας, καί μοι δοκεῖ περὶ γραμμάτων ἔχειν ᾗπερ ὁ Θηβαῖος λέγει.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὖ ὁ παραδεχόμενος ὥς τι σαφὲς καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι καὶ τῷ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντείαν ἀγνοοῖ, πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδότα ὑπομνῆσαι περὶ ὧν ἂν ᾖ τὰ d
γεγραμμένα.

ΦΑΙ. Ὀρθότατα.

ΣΩ. Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφὴ καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφίᾳ. Καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἕστηκε μὲν ὡς ζῶντα· ἐὰν δ' ἀνέρῃ τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. Ταὐτὸν δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὥς τι φρονοῦντας

b 3 καὶ (et Stob.) : τε καὶ TW || 5 οἱ δέ γ' ὦ (et Hermi.[1] [*Monac. 11*]) : οἶδ' ἐγ' ὦ B ut uid. et Hermiae pleriq. codd. οὐδ' ἐγ' ὦ W Vindob. 109 σοὶ et σὺ δ' ἐγὼ Stob. || 6 ἱερῷ (et Stob.) : -ρῆς Vollgr. || ἔφησαν (et Stob.) : ἔφα. TW || 7 ὑμεῖς (et Stob.) : ἡμεῖς apogr. Heindorf || 8 δρυὸς B^2 (ρ s. u.) : δυὸς B || **c** 1 λέγοιεν : -ειεν Stob.^{n} || δ' ἴσως (et Stob.) : om. B || διαφέρει (et Stob.) : -ρῃ W || 2 ποδαπός (et Stob.) : ποτ. Hermi. || 3 ἔχει. : ἔχει ; Schanz Burnet || 5 ᾗπερ : ηπ. B εἶπ. Stob. || λέγει (et Stob.) : ἔλεγεν ci. Herwerden || 6 καταλιπεῖν : -λείπειν Stob. || 8 ἂν (et Stob.) : om. B || 9 Ἄμμωνος : ἄμμο. W ut uid. || ἀγνοοῖ : -οεῖ uulg. Stob.^{n} || εἶναι λόγους γεγραμμένους (et Stob.) : ἔχειν (ποιεῖν Stallb.) λ. γ. (uel εἶναι ἐν [ἐνεῖναι Richards] τοῖς -οις -οις) Heindorf Vollgr. || **d** 1 τοῦ τόν : τοῦτον B καὶ τοῦτον Stob. ἢ τὸ τόν ci. Wachsmuth ad Stob. || 4 γραφὴ B^2 (ν eras. ut uid.) (et Stob.) : -ὴν codd. || 5 τὰ : ταῦτα Stob. || 6 ἕστηκε : -κεν Stob. || ἀνέρῃ B^2 (exp.) : δ' ἂν ἔρῃ B δὲ ἔρῃ Stob.

sée anime ce qu'ils disent ; mais, qu'on leur adresse la parole avec l'intention de s'éclairer sur un de leurs dires, c'est une chose unique qu'ils se contentent de signifier, la même toujours ! Autre chose : quand une fois pour toutes il a été écrit,
e chaque discours s'en va rouler de droite et de gauche, indifféremment auprès de ceux qui s'y connaissent et, pareillement, auprès de ceux dont ce n'est point l'affaire, et il ne sait pas quels sont ceux à qui justement il doit ou non s'adresser [1]. Que d'autre part il s'élève à son sujet des voix discordantes et qu'il soit injustement dédaigné, il a toujours besoin de l'assistance de son père : à lui seul, en effet, il n'est capable, ni de se défendre, ni de s'assister lui-même.

Phèdre. — Ton langage est encore on ne peut plus juste !

276 Socrate. — Qu'est-ce à dire ? Devons-nous envisager, pour un autre discours, frère du précédent et légitime celui-là, dans quelles conditions il a lieu et de combien il surpasse l'autre par la qualité et la puissance de sa sève ?

Phèdre. — Quel est ce discours dont tu parles et dans quelles conditions a-t-il lieu d'après toi ?

Socrate. — C'est celui qui, accompagné de savoir, s'écrit dans l'âme de l'homme qui apprend, celui qui est capable de se défendre lui-même et qui, d'autre part, sait parler aussi bien que se taire devant qui il faut.

Phèdre. — Tu veux dire le discours de celui qui sait, discours vivant et animé, duquel en toute justice on pourrait dire que le discours écrit est un simulacre ?

b Socrate. — Hé oui ! absolument. Et maintenant, dis-moi : le cultivateur intelligent, s'il a des semences dont il se soucie et dont il souhaite qu'elles portent fruit, est-ce que tout de bon il ira, en plein été, les ensemencer dans les jardinets d'Adonis, pour la satisfaction de voir ces jardinets devenus superbes au bout de huit jours [2] ? Ou bien ne serait-ce point pour se divertir, aussi bien qu'à cause de la fête, qu'il procéderait de la sorte, à supposer qu'il lui arrivât de le faire ? Mais plutôt, s'il y en a qui réellement l'intéressent,

1. A l'opposé de cette analyse concrète, dont la nécessité a été expliquée 271 a-272 b (cf. 269 bc, 273 de). Même idée 276 a-e fin.

2. Aux fêtes d'Adonis, on faisait pousser, hors saison, dans une coquille, dans un panier, dans un vase, des plantes qui mouraient vite :

αὐτοὺς λέγειν· ἐὰν δέ τι ἔρῃ τῶν λεγομένων βουλόμενος
μαθεῖν, ἕν τι σημαίνει μόνον ταὐτὸν ἀεί. Ὅταν δὲ ἅπαξ
γραφῇ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος, ὁμοίως παρὰ e
τοῖς ἐπαΐουσιν ὡς δ᾽ αὕτως παρ᾽ οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ
οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή. Πλημμελούμενος
δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς, τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται
βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὔτ᾽ ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς
αὑτῷ.

ΦΑΙ. Καὶ ταῦτά σοι ὀρθότατα εἴρηται.

ΣΩ. Τί δέ ; Ἄλλον ὁρῶμεν λόγον, τούτου ἀδελφὸν γνή- 276
σιον, τῷ τρόπῳ τε γίγνεται καὶ ὅσῳ ἀμείνων καὶ δυνατώ-
τερος τούτου φύεται ;

ΦΑΙ. Τίνα τοῦτον καὶ πῶς λέγεις γιγνόμενον ;

ΣΩ. Ὃς μετ᾽ ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.

ΦΑΙ. Τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις, ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἴδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως ;

ΣΩ. Παντάπασι μὲν οὖν. Τόδε δή μοι εἰπέ· ὁ νοῦν b
ἔχων γεωργός, ὧν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιτο
γενέσθαι, πότερα σπουδῇ ἄν, θέρους εἰς Ἀδώνιδος κήπους
ἀρῶν, χαίροι θεωρῶν καλοὺς ἐν ἡμέραισιν ὀκτὼ γιγνο-
μένους ; ἢ ταῦτα μὲν δὴ παιδιᾶς τε καὶ ἑορτῆς χάριν δρῴη
ἄν, ὅτε καὶ ποιοῖ ; Ἐφ᾽ οἷς δὲ ἐσπούδακεν, τῇ γεωργικῇ

d 9 ἀεὶ : αἰ. codd. || **e** 1 γραφῇ (et Hermi.^{1}) : γράφῃ B || κυλινδεῖται μὲν (et Hermi.) : καλ. μ. W Vindob. 109 Vollgr. πολλῶν ἐνδεῖται ci. Herwerden || 3 γε : τε Hirschig Thomps. Vollgr. || πλημμελούμενος B^{2} rec. (s. u. λουμε) : πλημμενος B || 4 δὲ καὶ : om. W^{2} rec. (locum iterans i. m.) || ἀεὶ : αἰ. codd. || 6 αὑτῷ T^{2} (spir. em.) : αὐ. TW αυ. B || **276 a** 1 τί δέ ; ἄλλον : τί δ᾽ ἄλλ. codd. Hermi.^{1} || ὁρῶμεν : ἐροῦμεν W^{2} (ἐ et οῦ s. u. fors. pr. m.) ἐρῶ μὲν et ἐρῶμεν Hermi.^{n} || γνήσιον em. Coislin. 155 (et Hermi.) : -ιος codd. || **b** 1 νοῦν : νυν B || 2 ὧν : ω B ὧν (fors. ex ἂν) W ἂν Vindob. 109 || 4 ἀρῶν W^{2} rec. (ἀ s. u.) : ὁρ. W Vindob. 109 addub. Heindorf σπείρας ci. Herwerden ὥρᾳ σπεί. ci. Vollgr. || 5 ἢ : ἡ B ἦ T fors. non legit Hermi.^{1} || 6 ἐσπούδακεν : -κε W.

il mettra à profit l'art de la culture pour les semer dans le terrain approprié, et il se félicitera sans doute si, au bout de huit mois, toutes celles qu'il a semées ont atteint leur terme.

c PHÈDRE. — C'est bien comme cela, Socrate, qu'il ferait, je crois : dans un cas, pour de bon ; dans l'autre, d'une manière différente et de la façon que tu dis.

SOCRATE. — Mais l'homme qui possède la science du juste, celle du beau, celle du bien, devrons-nous affirmer qu'il a moins d'intelligence que le cultivateur, par rapport aux semences qui sont proprement les siennes ?

PHÈDRE. — Pas le moins du monde, c'est certain !

SOCRATE. — Ainsi, tu vois, ce n'est pas pour de bon qu'il ira *écrire sur l'eau*[1] ces choses-là au moyen d'encre, usant d'un roseau pour ensemencer avec des discours, qui ne sont pas seulement impuissants à se porter assistance à eux-mêmes par la parole, mais impuissants aussi à enseigner convenablement la vérité[2] !

PHÈDRE. — Tout au moins ce n'est pas probable.

d SOCRATE. — Non, en effet. Ces jardinets en caractères d'écriture, ce sera au contraire, selon toute apparence, pour se divertir, et qu'il les ensemencera, et qu'il écrira ; mais quand il lui arrive d'écrire, c'est un trésor de remémorations[3] qu'ainsi il se constitue, et à lui-même en cas qu'il arrive à l'oublieuse vieillesse, et à quiconque suit la même piste[4]. Il prendra son plaisir à voir pousser ces tendres cultures ; d'autres useront d'autres divertissements, se gorgeant de beuveries et de tous les plaisirs encore qui sont frères de ceux-là, pendant que lui, c'est bien probable, il leur préfèrera ceux dont je parle et qui sont le divertissement de son existence !

e PHÈDRE. — Quelle magnificence, Socrate, au regard de la bassesse des autres, dans le divertissement que tu dis[5] :

offrandes qui symbolisaient la fin prématurée de l'aimé d'Aphrodite.

1. Locution équivalente à notre *écrire sur le sable*.

2. Ce sont les deux points qui seront distingués *ibid.* e sq., passage à rapprocher de *Banquet* 209 c (et la Notice, XCI sq.).

3. Ainsi tout écrit de Platon *remémorerait*, soit son enseignement, soit au moins un moment de sa réflexion. Cf. Notice, p. LII sq.

4. Son plaisir contraste avec ceux des autres ; je coupe donc ici.

5. La réplique de Phèdre suppose un malentendu, que Socrate s'empresse de dissiper (cf. Notice, p. CXV sq.).

χρώμενος ἂν τέχνῃ, σπείρας εἰς τὸ προσῆκον, ἀγαπῴη ἂν ἐν ὀγδόῳ μηνὶ ὅσα ἔσπειρεν τέλος λαβόντα ;

ΦΑΙ. Οὕτω που, ὦ Σώκρατες· τὰ μὲν σπουδῇ, τὰ δὲ ὡς c
ἑτέρως ἂν ᾗ λέγεις ποιοῖ.

ΣΩ. Τὸν δὲ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχοντα, τοῦ γεωργοῦ φῶμεν ἧττον νοῦν ἔχειν εἰς τὰ ἑαυτοῦ σπέρματα ;

ΦΑΙ. Ἥκιστά γε.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα σπουδῇ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράψει, μέλανι σπείρων διὰ καλάμου μετὰ λόγων, ἀδυνάτων μὲν αὑτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, ἀδυνάτων δὲ ἱκανῶς τἀληθὲς διδάξαι.

ΦΑΙ. Οὔκουν δὴ τό γ' εἰκός.

ΣΩ. Οὐ γάρ. Ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν γράμμασι κήπους, ὡς d
ἔοικε, παιδιᾶς χάριν σπερεῖ τε καὶ γράψει· ὅταν δὲ γράφῃ, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἵκηται, καὶ παντὶ τῷ ταὐτὸν ἴχνος μετιόντι. Ἡσθήσεταί τε αὐτοὺς θεωρῶν φυομένους ἁπαλούς· ὅταν δὲ ἄλλοι παιδιαῖς ἄλλαις χρῶνται συμποσίοις τε ἄρδοντες αὑτοὺς ἑτέροις τε ὅσα τούτων ἀδελφά, τότ' ἐκεῖνος, ὡς ἔοικεν, ἀντὶ τούτων οἷς λέγω παίζων διάξει.

ΦΑΙ. Παγκάλην λέγεις παρὰ φαύλην παιδιάν, ὦ Σώ- e

b 7 χρώμενος ἂν τέχνῃ : ἂν γρ. τ. ἂν B || **c** 2 ᾗ : ᾗ T ῃ B || ποιοῖ : -οίη Thomps. || 7 μέλανι : ἐν μ. Badham || 8 μετὰ λόγων : del. Heindorf σπέρματα λ. Badham Vollgr. || ἀδυνάτων... 9 ἀδυνάτων : -νατῶν... -νατῶν TW Heindorf || αὑτοῖς : αὐ. codd. Heindorf || 9 τἀληθὲς : -θῆ B edd. || 10 οὔκουν : οὐκοῦν B reuera οὐκ οὖν Vollgr. || **d** 1 τοὺς μὲν : τὸ μ. Hermi. || ἐν γράμμασι (et Hermi.) κήπους : κ. γρ. Vollgr. (*Append. crit.* 153) || 2 σπερεῖ τε : -εῖται W || δὲ : del. Thomps. secl. Burnet τε Heindorf γε Schanz λόγους Vollgr. (*ibid.* cf. αὐτοὺς d 5) || 3 τὸ λήθης γῆρας : τὸ τῆς λ. γ. Damascius τὴν τοῦ γήρως λήθην Küster || 4 ἐὰν ἵκηται : del. ci. Winckelm. Schanz || καὶ : φάρμακα, καὶ ci. Winckelm. || μετιόντι. : -τι, edd. || 5 ὅταν δὲ add. Paris. 1811 ὅταν codd. ὅτ. τε Stephan. || 7 αὑτοὺς B reuera : αὐ. TW || 8 οἷς λέγω Paris. 1812 γρ. : οἷς λέγων codd. οὗ λ. Schanz (cf. *Theaet.* 172 b 2) ἐν οἷς ἔλεγον Heindorf Vollgr. alia alii || παίζων : ἐμπ. Richards || διάξει : διέ. B ἐνδιά. Bake διέξεισι Winckelm. || **e** 1 παγκάλην ... παιδιάν : iterat W[2] rec. manu i. m.

celui de l'homme capable de se divertir à la composition littéraire, en imaginant de beaux discours sur la Justice, ainsi que sur les autres objets par toi nommés !

SOCRATE. — En fait il en est bien ainsi, mon cher Phèder. Mais il y a beaucoup plus de beauté, je crois, dans une certaine façon de s'appliquer pour de bon à cette fin : c'est quand, par l'usage de l'art dialectique et une fois prise en main l'âme qui y est appropriée, on y plante et sème des discours que le savoir accompagne ; discours qui sont en mesure de se donner assistance à eux-mêmes ainsi qu'à celui
277 qui les a plantés, et qui, au lieu d'être stériles, ont en eux une semence de laquelle, en d'autres naturels, pousseront d'autres discours ; en mesure de procurer toujours, impérissablement, ce même effet et de réaliser en celui qui le possède le plus haut degré de félicité qui soit possible pour un homme !

PHÈDRE. — Dans ce que tu dis il y a en effet beaucoup plus de beauté encore.

Résumé d'ensemble.

SOCRATE. — A présent bien sûr, Phèdre, nous voilà désormais capables, une fois l'accord établi sur ces points, de décider pour l'autre.

PHÈDRE. — Lequel ?

SOCRATE. — Eh mais ! celui sur lequel nous désirions voir clair et qui nous a amenés où nous en sommes ! C'était de nous livrer à une enquête sur le grief qu'on faisait à Lysias
b d'écrire des discours, et aussi, à propos des discours mêmes, sur l'art ou l'absence d'art dans la manière de les écrire. Aussi bien suis-je d'avis que, pour ce qui caractérise la présence ou l'absence d'art, nous avons convenablement fait voir ce qui en est.

PHÈDRE. — Nous en fûmes d'avis, je ne dis pas non ! Revenons-y pourtant et remémore-moi comment.

SOCRATE. — Jusqu'à ce qu'on connaisse la vérité de chacune des questions dont on parle ou dont on écrit ; jusqu'à ce qu'on se soit rendu capable de définir toute la chose pour elle-même et qu'on sache en outre, après l'avoir définie, la subdiviser en retour selon ses espèces, en ne s'arrêtant qu'à l'espèce indivisible ; jusqu'à ce qu'ensuite, grâce à une analyse, fondée sur la même méthode, de la nature de l'âme, on

κρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα.

ΣΩ. Ἔστι γάρ, ὦ φίλε Φαῖδρε, οὕτω. Πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται ὅταν τις, τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἳ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι, ἀλλὰ ἔχοντες 277
σπέρμα ὅθεν ἄλλοι, ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι, τοῦτ' ἀεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα.

ΦΑΙ. Πολὺ γὰρ τοῦτ' ἔτι κάλλιον λέγεις.

ΣΩ. Νῦν δὴ ἐκεῖνα ἤδη, ὦ Φαῖδρε, δυνάμεθα κρίνειν, τούτων ὡμολογημένων.

ΦΑΙ. Τὰ ποῖα ;

ΣΩ. Ὧν δὴ πέρι βουληθέντες ἰδεῖν ἀφικόμεθα εἰς τόδε, ὅπως τὸ Λυσίου τε ὄνειδος ἐξετάσαιμεν τῆς τῶν λόγων γραφῆς πέρι, καὶ αὐτοὺς τοὺς λόγους οἳ τέχνῃ καὶ ἄνευ b
τέχνης γράφοιντο. Τὸ μὲν οὖν ἔντεχνον καὶ μὴ δοκεῖ μοι δεδηλῶσθαι μετρίως.

ΦΑΙ. Ἔδοξέ γε δή· πάλιν δὲ ὑπόμνησόν με πῶς.

ΣΩ. Πρὶν ἄν τις τό τε ἀληθὲς ἑκάστων εἰδῇ περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει· κατ' αὐτό τε πᾶν ὁρίζεσθαι δυνατὸς γένηται· ὁρισάμενός τε, πάλιν κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῇ· περί τε ψυχῆς φύσεως διιδὼν κατὰ

e 3 μυθολογοῦντα : -τας Hermi. -τος Richards || 7 οἳ ἑαυτοῖς : οἳ ἑ. τ' ἔσονται Wilamowitz (teste Vollgr.) cf. mox || **277 a** 1 ἱκανοὶ : ἱ. ἔσονται Vollgr. || καὶ : τε κ. TW || ἄκαρποι : ἄ. ἔσονται Badham || 2 ἄλλοι : καὶ ἄλλ. Vollgr. || ἤθεσι : -σιν B || φυόμενοι : ἐμφυ. Vollgr. cf. 278 b 2 || ἀεὶ : αἰ. codd. || 3 παρέχειν ἱκανοὶ (et Hermi.[1]) καὶ τόν : π. ἱ. τὸν Schanz παρέχοιεν τὸν Badham Vollgr. || **b** 1 καὶ alt. : ἢ καὶ W || 2 γράφοιντο : -ονται W sed ι s. u. post ο || 4 πάλιν ... πῶς primus Phaedro tribuit Schleierm. sed iam Hermias 262[19] : Socrati sicut et subsequentia codd. || 5 τε : γε Hermi. || εἰδῇ : ἴδῃ T ιδη B || περὶ : πέρι Burnet Vollgr. || 6 κατ' αὐτό τε : κ. αὐ. γε Bas.[2] κἄτ' αὐ. γε Stephan. καθ' αὐ. Heindorf καὶ αὐ. Richards || 7 κατ' εἴδη : κατιδη B.

c découvre l'espèce qui correspond à chaque nature; que, de la sorte, on établisse et qu'on organise le discours, en offrant à une âme bigarrée des discours à la fois bigarrés et embrassant tous les modes, ou, au contraire, des discours sans diversité à une âme sans diversité [1], — non, jusqu'à ce moment il n'y aura pas possibilité que le genre oratoire soit manié avec art dans toute la mesure où il est dans sa nature de l'être, ni en rien pour enseigner, ni en rien pour persuader; et c'est ce que nous a révélé toute la précédente discussion.

PHÈDRE. — Mais oui, absolument ! C'est bien à peu près comme cela que la chose nous est apparue.

d SOCRATE. — Et que dire, d'autre part, des conditions où il est beau ou vilain de prononcer comme d'écrire des discours? et aussi des circonstances où, en bonne justice, on fera de cela un sujet, ou non, de blâme? Est-ce qu'on n'a pas mis en lumière dans ce qu'on a dit un peu auparavant... [2] ?

PHÈDRE. — Et quoi?

SOCRATE. — ...que, si Lysias ou un autre a jamais écrit ou doive écrire, soit à titre privé, soit comme homme public qui, instituant des lois, écrit ainsi un ouvrage politique, et avec l'idée en outre qu'il y a là-dedans une grande solidité, une grande certitude, — voilà où certes il y a motif de blâme, déclaré ou non [3], à l'égard de celui qui écrit. C'est que manquer, éveillé ou bien en songe [4], de toute notion concernant le
e juste et l'injuste, le mal et le bien, est chose qui véritablement n'échappe pas au blâme qu'elle mérite, obtiendrait-elle même l'unanime éloge de la tourbe !

PHÈDRE. — Non, effectivement !

SOCRATE. — Quant à cet autre, au jugement de qui un discours écrit, quel qu'en soit le sujet, contient nécessairement une large part de divertissement ; pour qui jamais nul discours, usant du vers ou se passant du vers, ne vaut la peine de l'écrire, ou de le réciter à la façon dont les rhapsodes récitent les leurs [5], s'il ne suppose ni examen préalable

1. Résumé : 1° de 259 c-264 e; 2° de 271 a-272 b, 273 de.
2. Voir 257 c 258 d, 261 a-e, 274 b, 278 c.
3. Les politiques de 257 c n'eussent-ils pas blâmé ouvertement Lysias, cela ne changerait rien à son cas.
4. Locution : le rêve même n'en donnerait pas l'illusion.
5. Les récitations des rhapsodes (cf. *Ion*) ont pour but le plaisir

ταὐτά, τὸ προσαρμόττον ἑκάστῃ φύσει εἶδος ἀνευρίσκων, c
οὕτω τιθῇ καὶ διακοσμῇ τὸν λόγον, ποικίλῃ μὲν ποικίλους
ψυχῇ καὶ παναρμονίους διδοὺς λόγους, ἁπλοῦς δὲ ἁπλῇ,
— οὐ πρότερον δυνατὸν τέχνῃ ἔσεσθαι καθ' ὅσον πέφυκε
μεταχειρισθῆναι τὸ λόγων γένος, οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι,
οὔτε τι πρὸς τὸ πεῖσαι, ὡς ὁ ἔμπροσθεν πᾶς μεμήνυκεν
ἡμῖν λόγος.

ΦΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν τοῦτό γε οὕτω πως ἐφάνη.

ΣΩ. Τί δ' αὖ περὶ τοῦ καλὸν ἢ αἰσχρὸν εἶναι τὸ λόγους d
λέγειν τε καὶ γράφειν, καὶ ὅπῃ γιγνόμενον ἐν δίκῃ λέγοιτ'
ἂν ὄνειδος ἢ μή ; Ἆρα οὐ δεδήλωκεν τὰ λεχθέντα ὀλίγον
ἔμπροσθεν... ;

ΦΑΙ. Τὰ ποῖα ;

ΣΩ. Ὡς, εἴτε Λυσίας ἤ τίς ἄλλος πώποτε ἔγραψεν ἢ
γράψει ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ, νόμους τιθείς, σύγγραμμα πολιτικὸν γράφων, καὶ μεγάλην τινὰ ἐν αὐτῷ βεβαιότητα
ἡγούμενος καὶ σαφήνειαν, οὕτω μὲν ὄνειδος τῷ γράφοντι,
εἴτε τίς φησιν εἴτε μή· τὸ γὰρ ἀγνοεῖν, ὕπαρ τε καὶ ὄναρ,
δικαίων καὶ ἀδίκων πέρι καὶ κακῶν καὶ ἀγαθῶν, οὐκ e
ἐκφεύγει τῇ ἀληθείᾳ μὴ οὐκ ἐπονείδιστον εἶναι, οὐδὲ ἂν ὁ
πᾶς ὄχλος αὐτὸ ἐπαινέσῃ.

ΦΑΙ. Οὐ γὰρ οὖν.

ΣΩ. Ὁ δέ γε ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ περὶ ἑκάστου παιδιάν τε ἡγούμενος πολλὴν ἀναγκαῖον εἶναι· καὶ οὐδένα πώποτε λόγον, ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου, μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι οὐδὲ λεχθῆναι, ὡς οἱ ῥαψῳδούμενοι,

c 1 ταὐτά : ταῦτα TW ταυτα B || 5 et 6 οὔτε τι utrumq. : οὐ τε τι W || 6 μεμήνυκεν : μεμνημόνευ. W || 8 πως : πῶς BW || **d** 1 τοῦ (et Hermi.[1]) : τὸ B || 2 λέγειν τε καὶ : auct. Suckow del. Vollgr. || λέγοιτ' ἂν : λέγει τὰν B || 3 ἢ em. Paris. 1812 : εἰ codd. || ἆρα : ἄρα codd. || 6 ἤ pr. : εἴτε auct. Herwerden Vollgr. || 7 γράψει : -φει B || νόμους τιθείς : del. Schleierm. secl. Schanz || 8 γράφων : del. Badham Vollgr. || καὶ : fors. non legit Hermi.[1] auct. Heindorf del. Vollgr. || **e** 1 καὶ pr. : τε καὶ TW Thomps. Vollgr. || 6 ἀναγκαῖον : -αίως auct. Herwerden Vollgr. || 8 οὐδὲ... 9 ἐλέχθησαν : secl. Schanz del. Vollgr. (aut saltem ὡς ... ἐλ. Ast) || ὡς οἱ : ὅσοι Schleierm.

ni volonté d'instruire, et que la persuasion en ait été le but ;
278 pour qui, au contraire, les meilleurs de cette espèce constituent en réalité chez l'homme qui sait un moyen de se ressouvenir, tandis que les discours qui sont matière d'enseignement, ceux dont l'objet est d'instruire et qui, en réalité, s'écrivent dans l'âme concernant le juste, le beau, le bien, sont les seuls où il y ait évidence, perfection et qui vaillent notre peine ; pour qui, enfin, de semblables discours doivent être appelés ses enfants à lui, ses fils légitimes en quelque sorte [1] : en premier lieu, celui qu'il porte en lui-même quand l'invention le lui a rendu présent ; ensuite, les rejetons du
b premier, et ses frères à la fois, s'il en est qui soient nés chez d'autres hommes, en d'autres âmes à proportion de ce qu'elles valent [2] ; qui au reste des discours dit adieu... cet homme, dis-je, et qui est tel, il y a chance, qu'il soit, Phèdre, ce que toi comme moi nous voudrions être l'un et l'autre !

Phèdre. — Mais oui ! Ton langage répond absolument à ce que, quant à moi, je désire et souhaite.

Socrate. — Ainsi donc, en voilà désormais bien suffisamment du divertissement que nous a donné la question de l'éloquence ! A toi, maintenant, d'aller expliquer à Lysias qu'étant tous les deux descendus jusqu'au ruisseau des Nymphes et jusqu'à leur sanctuaire, nous nous sommes entendu
c charger de la commission que voici, pour Lysias et aussi bien pour quiconque compose des discours ; pour Homère également, comme pour tout autre qui aura composé des poésies, soit sans accompagnement musical [3], soit pour être chantées ; troisièmement enfin, pour Solon et pour quiconque, dans l'ordre de l'éloquence politique, a écrit des ouvrages en leur donnant le nom de lois : « Si c'est avec la connaissance de « ce qui constitue le vrai, que tel de vous a composé ces écrits ; « en mesure aussi de leur porter assistance, au moment d'en « venir aux preuves relatives à la question que concerne son « écrit ; capable enfin par sa parole de mettre lui-même en « évidence le peu que sont ses écrits [4] — non, ce n'est aucune

du public, non son éducation : aussi se dispensent-ils de cette *enquête* qui, au préalable, déterminerait les éléments de la *cause*.

1. Par opposition à ces bâtards dont il était question 276 a.
2. Ceci correspond à l'âme *appropriée* de 276 e.
3. Cf. *Lois* 665 d, où cette séparation signifie décadence.
4. Ainsi que l'a fait justement Platon, 276 d.

ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς, πειθοῦς ἕνεκα ἐλέχθησαν,
ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδότων ὑπόμνησιν 278
γεγονέναι· ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν
λεγομένοις, καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων
τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν, μόνοις τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ
τέλεον καὶ ἄξιον σπουδῆς· δεῖν δὲ τοὺς τοιούτους λόγους
αὐτοῦ λέγεσθαι οἷον υἱεῖς γνησίους εἶναι, πρῶτον μὲν τὸν
ἐν αὐτῷ ἐὰν εὑρεθεὶς ἐνῇ, ἔπειτα εἴ τινες τούτου ἔκγονοί
τε καὶ ἀδελφοὶ ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχαῖς κατ᾽ ἀξίαν b
ἐνέφυσαν· τοὺς δὲ ἄλλους χαίρειν ἐῶν, — οὗτος δὴ ὁ
τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ὦ Φαῖδρε, εἶναι οἷον ἐγώ τε καὶ
σὺ εὐξαίμεθ᾽ ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι.

ΦΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν ἔγωγε βούλομαί τε καὶ εὔχομαι
ἃ λέγεις.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἤδη πεπαίσθω μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων.
Καὶ σύγε ἐλθὼν φράζε Λυσίᾳ ὅτι νώ, καταβάντε ἐς τὸ
Νυμφῶν νᾶμά τε καὶ μουσεῖον, ἠκούσαμεν λόγων οἳ ἐπέ-
στελλον λέγειν Λυσίᾳ τε καὶ εἴ τις ἄλλος συντίθησι λόγους, c
καὶ Ὁμήρῳ καὶ εἴ τις ἄλλος αὖ ποίησιν ψιλὴν ἢ ἐν ᾠδῇ
συντέθηκε, τρίτον δὲ Σόλωνι καὶ ὅστις ἐν πολιτικοῖς
λόγοις, νόμους ὀνομάζων, συγγράμματα ἔγραψεν· « Εἰ μὲν
« εἰδὼς ᾗ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα, καὶ ἔχων
« βοηθεῖν εἰς ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψεν, καὶ λέγων

a 1 αὐτῶν : -τῷ B || 4 μόνοις Heindorf : ἐν μόνοις codd. Thomps. secl. ἐν Burnet Heindorfii ἐν μ. τούτοις prob. Thomps. || τό : ἡγούμενος τό TW Burnet || 6 αὐτοῦ : αὐ. codd. Vollgr. || υἱεῖς : υἱέας Hermi. ὑεῖς exc. Thomps. omnes || 7 ἐν αὐτῷ : ἐν αυ. B ἑαυ. TW ἐν ἑαυ. Thomps. || **b** 1 ἄλλων : -οι auct. Suckow Vollgr. || 2 ἐνέφυσαν : ἔφυ. W || ἐῶν : ἐᾶν auct. Wilamow. (teste Vollgr.) et Naber Vollgr. || δὲ : δὴ Heindorf Vollgr. || 7 πεπαίσθω (et Hermi.[1] [*Monac. 11*]) : -χθω Hermi. -σται Bergk || 8 σύγε Hermi.[1] : σύ τε codd. edd. || νώ : νῶ T || καταβάντε : -τες T || ἐς : εἰς B || τὸ : τὸν B || 9 νᾶμά T[2] ut uid. : νά. B να. T || μουσεῖον : -σιον B -σῶν uulg. || ἐπέστελλον T[2] (στε i. m. et στ rec. s. u.) : ἐπέλλον T || **c** 3 συντέθηκε : -θειχε B Thomps. || 4 λόγοις : συλλό. Schleierm. Vollgr. || 5 ᾗ : ἡ B || ἔχει : aliquid postea eras. B || 6 ἔγραψεν : -ψε exc. Schanz omnes.

« des dénominations en usage ici-bas[1] qu'on emploiera pour
d « l'homme qui est de cette sorte, mais celle de l'objet supé-
« rieur auquel il s'est appliqué ! »

PHÈDRE. — Et quelles sont donc les dénominations dont tu le lotis ?

SOCRATE. — L'appeler un *sage*, à mon avis personnel c'est excessif, Phèdre, et cela ne sied qu'à la divinité. Mais l'appeler un ami de la sagesse, un *philosophe*[2], ou bien de quelque nom analogue, cela lui conviendrait davantage et, en même temps, serait mieux dans le ton.

PHÈDRE. — Et ce ne serait, ma foi, pas du tout déplacé !

SOCRATE. — Mais en revanche, est-ce que celui qui ne possède rien de plus précieux que ce qu'il a composé ou écrit, passant des heures à le retourner sens dessus dessous, à col-
e ler des morceaux les uns aux autres ou à en retrancher, est-ce que sans doute tu n'auras pas le droit de le saluer des noms de poète, de faiseur de discours ou d'auteur de textes de loi ?

PHÈDRE. — Bien sûr !

SOCRATE. — Eh bien! c'est cela que tu dois expliquer à ton camarade !

Isocrate.

PHÈDRE. — Et toi ? comment t'y prendras-tu ? Pas davantage, en effet, ton camarade à toi, on ne doit non plus le négliger !

SOCRATE. — Qui est-ce ?

PHÈDRE. — Le bel Isocrate[3] : à lui, Socrate, quel message porteras-tu ? Comment allons-nous le caractériser ?

SOCRATE. — Isocrate est encore jeune, Phèdre : ce que
279 pourtant j'augure de lui, je veux bien te le dire.

PHÈDRE. — Qu'est-ce donc ?

SOCRATE. — M'est avis que, en ce qui touche les dons de nature, il a trop de supériorité pour qu'il y ait lieu à un parallèle avec l'éloquence de Lysias, et, en outre, que son tempérament moral a plus de noblesse. Aussi ne serait-ce

1. Celles qu'il dira un peu plus bas, déb. de e. Cf. p. 44, n. 4.

2. Il résulterait de ce passage que l'usage spécifique du mot *philosophe* est encore mal fixé, comme d'ailleurs celui du mot *sophiste*. Le discours d'Isocrate *Contre les sophistes* vise ceux que nous appelons philosophes. Ce nom, il se le réservait à lui-même, et, si Platon le définit, c'est pour en revendiquer la propriété (cf. Notice p. CLXX sqq.).

3. Voilà donc, après tout ce qui précède, le prince des rhéteurs aussi cher à Socrate que Lysias l'est à Phèdre ! Cf. Notice, p. CLXXIII sqq.

« αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδεῖξαι, οὔ τι
« τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον,
« ἀλλ' ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων. » d

ΦΑΙ. Τίνας οὖν τὰς ἐπωνυμίας αὐτῷ νέμεις ;

ΣΩ. Τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ, καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν. Τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλόν τε ἂν αὐτῷ καὶ ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι.

ΦΑΙ. Καὶ οὐδέν γε ἀπὸ τρόπου.

ΣΩ. Οὐκοῦν αὖ τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν
ἢ ἔγραψεν, ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, πρὸς ἄλληλα
κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, ἐν δίκῃ που ποιητὴν ἢ λόγων e
συγγραφέα ἢ νομογράφον προσερεῖς ;

ΦΑΙ. Τί μήν ;

ΣΩ. Ταῦτα τοίνυν τῷ ἑταίρῳ φράζε.

ΦΑΙ. Τί δὲ σύ ; πῶς ποιήσεις ; Οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τὸν σὸν ἑταῖρον δεῖ παρελθεῖν.

ΣΩ. Τίνα τοῦτον ;

ΦΑΙ. Ἰσοκράτη τὸν καλόν· ᾧ τί ἀπαγγελεῖς, ὦ Σώκρατες ; Τίνα αὐτὸν φήσομεν εἶναι ;

ΣΩ. Νέος ἔτι, ὦ Φαῖδρε, Ἰσοκράτης· ὃ μέντοι μαν-
τεύομαι κατ' αὐτοῦ, λέγειν ἐθέλω. 279

ΦΑΙ. Τὸ ποῖον δή ;

ΣΩ. Δοκεῖ μοι ἀμείνων ἢ κατὰ τοὺς περὶ Λυσίαν εἶναι λόγους τὰ τῆς φύσεως, ἔτι τε ἤθει γεννικωτέρῳ κεκρᾶσθαι. Ὥστε οὐδὲν ἂν γένοιτο θαυμαστόν, προϊούσης τῆς ἡλικίας,

c 8 δεῖ : δεῖν Heindorf || **d** 1 ἐφ' : ὑφ' T || 5 τοιοῦτόν τι : τι τ. TW || καὶ pr. : om. B exc. Burnet omnes || 7 ἀπὸ τρόπου : ἀποτρό. W ἄποτρό. sic. T || 8 οὐκοῦν (et Hermi.[1]) : οὐκουν B οὔκουν Hermi.[n] Vollgr. (fors. err. typogr. nam οὐκοῦν *app. crit.* 154) || αὖ τὸν T[2] (῀ add.) : αὐτὸν codd. || 9 ἢ : καὶ Vollgr. || **e** 1 ἐν δίκῃ : δικη B δίκῃ Vollgr. || που : om. TW || 4 ἑταίρῳ : ἑτέρῳ B || 5 τί δὲ σύ ; πῶς Stephan : τί δέ ; σὺ πῶς exc. Burnet omnes || 7 τοῦτον : τοιοῦ. W || **279 a** 4 τε : δὲ TW[2] (δ s. u.) || 5 τῆς ἡλικίας : ισηλικίας B.

point du tout merveille qu'avec le progrès de l'âge, et dans le genre même d'éloquence auquel à présent il s'emploie, il ne surpassât, plus que si c'étaient des enfants, quiconque s'est jamais attaqué à l'éloquence, et en outre, si cela ne devait pas lui suffire, qu'il ne fût d'autre part conduit à de plus grandes choses par un plus divin élan: c'est que la nature,
b mon cher, a mis en la pensée de cet homme-là je ne sais quelle philosophie ! Voilà donc le message que moi, au nom des divinités de ces lieux, je porte à Isocrate comme à mon bien-aimé. Pour toi, ce sont nos propos passés que, comme à ton bien-aimé, tu rapporteras à Lysias !

PHÈDRE. — Entendu ! Sur ce, en marche, puisqu'aussi bien la grosse chaleur s'est apaisée.

Épilogue. La prière du Sage.

SOCRATE. — Ne sied-il pas qu'avant de se mettre en route on adresse une prière aux divinités de ces lieux ?

PHÈDRE. — Bien sûr !

SOCRATE. — « O mon cher Pan et vous autres, toutes tant « que vous êtes, Divinités d'ici, accordez-moi d'acquérir la « beauté intérieure, et, pour les choses extérieures, faites que « toutes celles qui m'appartiennent aient de l'amitié pour celles
c « du dedans[1] ! Puissé-je aussi me persuader de la richesse du « Sage[2] ! Et puisse être ma fortune juste de la grandeur qu'il « faut, pour que le seul capable de l'*emporter* et de l'*emmener*[3], ce soit l'homme tempérant ! » Avons-nous, Phèdre, quelque autre demande encore à faire ? Quant à moi, c'est vrai, j'ai fait à mes souhaits bonne mesure !

PHÈDRE. — Associe-moi, moi aussi, à tes souhaits ! Entre amis tout est commun[4].

SOCRATE. — En marche !

1. Comme la prière à Pan rappelle la prière au Soleil du *Banquet* 220 d, ceci évoque la fameuse comparaison de Socrate avec ces boîtes qui, sous les *dehors* d'un Silène, cachaient au *dedans* l'image d'un dieu (215 ab, 216 c sqq., 219 e sq.).

2. Thème souvent repris, surtout par les Épicuriens.

3. Les deux temps du pillage ; ou, en supposant un double sens, *porter* sur soi tout son bien, n'être point en peine de le *gérer*.

4. Formule pythagoricienne bien connue.

εἰ περὶ αὐτούς τε τοὺς λόγους οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ πλέον ἢ παίδων διενέγκοι τῶν πώποτε ἁψαμένων λόγων· ἔτι τε, εἰ αὐτῷ μὴ ἀποχρήσαι ταῦτα, ἐπὶ μείζω δέ τις αὐτὸν ἄγοι ὁρμὴ θειοτέρα· φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ. Ταῦτα δὴ οὖν ἐγὼ μέν, παρὰ b
τῶνδε τῶν θεῶν, ὡς ἐμοῖς παιδικοῖς Ἰσοκράτει ἐξαγγέλλω· σὺ δ' ἐκεῖνα, ὡς σοῖς, Λυσίᾳ.

ΦΑΙ. Ταῦτ' ἔσται. Ἀλλὰ ἴωμεν, ἐπειδὴ καὶ τὸ πνῖγος ἠπιώτερον γέγονεν.

ΣΩ. Οὐκοῦν εὐξαμένῳ πρέπει τοῖσδε πορεύεσθαι;

ΦΑΙ. Τί μήν;

ΣΩ. « Ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί, δοίητέ « μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς « ἐντὸς εἶναί μοι φίλια. Πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν· c
« τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε « ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων. » Ἔτ' ἄλλου του δεόμεθα, ὦ Φαῖδρε; Ἐμοὶ μὲν γὰρ μετρίως ηὖκται.

ΦΑΙ. Καὶ ἐμοὶ ταῦτα συνεύχου· κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων.

ΣΩ. Ἴωμεν.

a 6 τοὺς : om. B || πλέον ἢ παίδων : π. ἢ π. ἁπάντων τῶν ἄλλων Bergmann πλ. ἢ νῦν π. Vollgr. || 7 ἔτι τε : εἴ τε B Spengel Rohde || 8 ἀποχρήσαι T² (rec.) : -ῆσαι TW Hermi.[1] -ησαι B || μείζω recc. : -ζων BT μεῖζον T² (ο s. u. et ˜) W || δέ : secl. Thomps. del. Schanz Vollgr. δή Ueberweg || αὐτὸν : -τῷ BW² (ῳ s. u.) || 9 ὁρμὴ θειοτέρα : -μῇ -ρᾳ B -μῃ -ρα W || **b** 2 Ἰσοκράτει et 3 Λυσίᾳ : del. ci. Herwerden || ἐξαγγέλλω : -γελῶ Stallb. Vollgr. || 4 ταῦτ' : -τα TW || πνῖγος T reuera : πνι. W || 5 ἠπιώτερον : ἠπι. T et ut uid. W || 6 εὐξαμένῳ : -μένω Bekker Thomps. Schanz || 8 ἄλλοι ὅσοι : ὅσ. ἄλ. Clem. || δοίητε (et Clem.) : δότε ci. Herwerden || **c** 1 φίλια recc. : φιλία B φίλα B² (α s. u.) TW Clem. Hermi. || 3 ἔτ' : ἔτι TW || του : τοῦ BW.

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT (4-1933).